

ميثم الجنابي

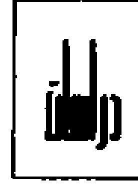
الامام علي

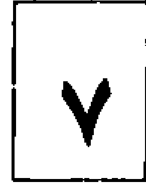
القوة والمثال

الامام علي بن أبي طالب ـ القوة والمثال

أو التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية

منشورات



اسم المـؤلـف : ميثم الجنابي
عنوان الكتاب : الامام علي ـ القوة والمثال
تاريخ الطبع : ١٩٩٥ / ٢٠٠٠ نسخة
التـصـمـيم : محمد سعيد الصكار - باريس
الـلوغـــو : صادق الصائغ
الـناشـــر : دار المدى للثقافة والنشر

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦ - ٣٣٠٣٩
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٩٦١١ - ٤٢٦٢٥٢

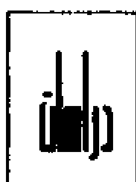
Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366 - 33039
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

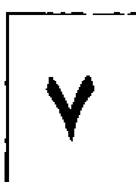
ميثم الجنابي

الامام علي

القوة والمثال

منشورات



مقدمة

ليست هناك من شخصية كبرى في تاريخ الاسلام استطاعت أن تستثير خفايا الوعي والضمير وتضارب المشارب والتقييمات كشخصية الامام علي بن أبي طالب . فهو يبدو في مجمل كيانه الواقعي لغزاً ، وفي مجمل صورته التاريخية كياناً من الصعب احتوائه . وهنا تجدر الاشارة الى انه لا يمكن الانسياق الكلي وراء لغزه الواقعي وكيانه التاريخي دون الوقوع في متاهات التبرير والانتقائية ، تماماً كما ان من المفتقر للبحث التعامل معه على أساس قواعد المنطق الصارمة . فهي ذاتها ستضطر الى ان تكون جزء من عاطفة العقل الخطرة .

فالامام علي من الشخصيات ، التي لا يلزم بالضرورة التعامل معها في مقولات الأحكام المجردة ومنطق السياسة المعاصرة وهمّ المصالح . فالتاريخ في شخصياته النبيلة أوسع وأعمق من أن يخضع لميزان تناقضاته المباشرة . والتاريخ الاسلامي سوف لن يكون بمقدوره أن يتجاوز تلك الذروة التي يستطيع معها القول بان ماوراء علي يمكن أن يكون علياً آخر . وليس ذلك انتقاصاً من امكاناته في خلق الأمثلة الجديدة لما ينبغي ، بل ان مجرد اقناع الذات واقتناعها بمحاكاة شخصه سوف تجعل منها بالضرورة

شخصية مقلدة فاقدة لبريقها الحيوي ،لانها لا تفعل الا على افتعال الوحدة الظاهرية .

من هنا فان المهمة المطروحة أمامي الآن لا تقوم في اقناع القارئ بضرورة التشبّه بالامام علي ، بل باتخاذه كما قال هو عن نفسه مرة ، عبرة للأخرين وهو بفعل تواضعه المتسامي ، لم يقصد بذلك فرض مثاله الفردي على الآخرين لأنه ذاته لم يجد مثالاً يستحق الاسلام له سوى الله . أي انه انتزع منذ البداية معالم التقليد الأعمى ونوازع التعصب المتلونة ، التي أبى الصراع اللاحق الا ان يغرسه في أفئدة قواه المحركة . وبهذا المعنى ، فان التاريخ يكون قد حولّه الى أحد المصادر المفرقّة للأمة . وسوف يشير الكثير من مفكري الاسلام في معرض جدالهم مع فرق الشيعة المختلفة (الغالية منها خصوصاً) الى هذه الظاهرة . ولكنهم لم ينظروا اليه كسبب لهذه الخاتمة التي أدى اليها «منطق» التاريخ في ظواهره الصراعية . لقد أرادوا الكشف عن ان محاولة وضعه بالضد من المكونات الشخصية الأخرى للاسلام سوف يحوله بالضرورة الى مصدر للشقاق . وهذه حقيقة فيما لو جرى النظر اليها من خلال تقاليد «العقل الماكر» وأحكامه الجدلية في صراع الفرق . فالقرآن ذاته وشخصية الاسلام المركزية (النبي محمد) تحولا الى مصدر الشقاق والخلافات الكبرى رغم دعوتهما الدائمة الى توحيد الله ووحدة الأمة . ولم تعق الوحدانية أيضاً عن ان «تبدع» وتستثير صيغاً عديدة من افتراق الأمة . الا أن هذه العملية ذاتها أفلحت في استثارة السعي الباحث عن أسلوب النجاة ، أو مادعته تقاليد علم تاريخ الفكر والنظريات الدينية والأديان والعقائد (الملل والنحل) بمفهوم الجماعة والفرقة الناجية . الا ان مايميز جمالية التاريخ الأول للاسلام هو افتقاده لروح العزلة والخلاف بين الفرد والجماعة (المسلم - الأمة) على أساس الانتماء العقائدي للفرق . وقد أعطى هذا للصراع الممكن في جوانح الأمة قيمته المتسامية . وفي هذا تكمن احدى قيمه الخالدة التي تضع المرء في حالة من الاحتكام الدائم أمام

الضمير والقناعة الشخصية . مما يجعل لكل فعل قيمة ، عادة مايحدد عظمته أو رذالته تعمق الوعي الاجتماعي التاريخي اللاحق ، فيما يقوم لغزه الدائم في مدى تعبيره عن الحق .

وقد وعى الامام علي هذه الحقيقة عندما عبّر عنها في احدى كلماته البليغة القائلة بان الحق لا يعرف بالرجال ، بل الرجال تعرف بالحق . أي انه عبّر عن أحد المبادئ الكبرى للوجود الانساني ، أو عن الخالد في علاقته بالعابر ، تماماً كما ستصوغه تقاليد الاسلام فيما بعد بعبارة : ان القديم لا يقاس بالمحدث . ومن الصعب القول بان مخالب الغرور قد دغدغت خلجات ضميره الذاتي . لان ذلك يفترض منا الاقرار بضعف حاله الأخلاقي . وهذا مستحيل . والا لاستلزم ذلك منا الاقرار بمرارة الحرية وظلام الشمس ، أو الاقرار بكل المفارقات الرذيلة باعتبارها وقائع مقبولة . غير أن هذه النتيجة تبقى ، ان أمكن القول ، من مكونات عوالم الهزيمة والانكسار وبالتالي لا علاقة جوهرية (عضوية) لها بعالم الحقائق والحق . فالأخير هو المستوى الوحيد الذي يمكن ان يعطي للمرء مكانته الفعلية في التاريخ وقيمته المستمرة في الوعي ، لانه يتعامل مع شخصياته الكبرى بالمعايير الجوهرية لما يمكن دعوته بالديمومة المتسامية .

ولهذا أهمَلتُ متعمداً الاهتمام المفرط بالحيثيات الشخصية لحياته ، التي يمكن الرجوع اليها في كتب السير والتواريخ وكذلك الدراسات المولعة بهذا النمط من السرد المثير للعاطفة والاعجاب الفردي والمذهبي . ولم أعر اهتماماً بالأطروحات والحجج العقائدية لرفع شانه ، لأن أسلوب كهذا لا يفعل في الواقع الا على افساد تذوق أقواله وأفعاله . ولم أسع لتطويعه لخدمة مآرب السياسة العابرة ، لأنه لا معنى لذلك . والقضية ههنا ليست فقط في أن من غير الدقة حشره في مفاهيم اليسار واليمين ، دع عنك مفاهيم

الأصولية والوسط ، الراديكالية والمحافظة . فهو لم يفظ بوحي مقولات السياسة المعاصرة . انه سلك ، فيما لو حق لي استعارة العبارة الصوفية ، أسلوب التخلّق بأخلاق الله . فقد كان خلقه القرآن في أحد نماذجه الوحدانية الانسانية الرفيعة . ولهذا السبب لم أبحث فيه عما يمكنه ان يكون مؤيداً لشيء ما غير ذاته . فهو الأسلوب الوحيد الذي يمكنه أن يذلل كل الأطروحات الثانوية والاجتزاء الايديولوجي الباحث فيه عما يمكنه ان يشفي الغليل الذاتي للعقائدية - السياسية .

فالامام علي من الشخصيات التي لا يلزم نحرها على مذبح المصالح العابرة . وقد أفلح الشريف الرضي لحد - ما ، عندماأعطى لما جمعه و نمّقه واحصاه وأضفاه من كلام الامام عنوان «نهج البلاغة» . الا انه شارك هنا ثقافة المرحلة في البحث عن بلاغة اللغة . وبغض النظر عن كل الحوافز القائمة وراء ذلك وظروف الصراع الواقعي ، فان «البلاغة» الواردة فيه لا تمثل في جوهرها نهجاً له ، بقدر ما انها تعكس ، ان أمكن القول ، بلاغة الروح العلوي . فالكتاب هو بيان بلاغة الروح وحركيته الخالصة . واذا كان علي بن أبي طالب هو مثالها فلأنه مثالها . وقد حدد ذلك أسلوب دراستي له . أي انني أتناوله لا من منطلق البحث المتعالي أو الخنوع المذهبي ولا في قواعد الموضوعية المغتربة أو العاطفية المستلبة .

لقد حاولت النظر اليه باعتباره «أنا»تنا القديمة . اي أن أعطي لوجوده التاريخي قيمة الاستمرارية الفعلية ، باعتباره مرآة صافية لرؤية الماضي والمستقبل ، ومثالاً للفعل الحاضر في وحدة تناقضاته المغرية .

ميثم الجنابي

الباب الأول

الامام علي

وكينونة الاسلام الروحية

الفصل

الأول

«الغلاة»
وتعبيرية المصير الوجداني

ان التـاريخ لا يمتلك مـعنى دون مـآسيـه الكبـرى. لأنهـا المحك الحـقيـقي لوجدانيتـه والأسلوب النزيه لرؤية خبـاياه. فـالتـاريخ هو الخميرة الوحيدة التي لا تفسدها الحذلقة المبتذلة، وهو الكيان الوحيد، الذي يختـرق الجـمـيع بوعي أو دون وعي، ليكّون الأسـاس الخـفي لوجودنا الحـالي. وفي حـصيلتـه مـاهو الا فـعل أسلافنا. واذا كـان الوعي العادي عادة ما يتلمّس ذلك في ذكرياته المفرحة- المترحة ، فانه حـالما يتـأسى لمكوناتـه الجوهـرية فـانه سيكف انذاك عن ان يكون وعياً عادياً، ليندمج في نسيج الولـع الاسطوري من كل شاكلة وطراز.

ومن الصـعب ان نعطي لهذه العملية الشـائكة من تداخل الماضي والحـاضـر في العقل والفعل طابعـاً مـا مـوحداً بـفـعل تبـاين القوى في مـصـالحـهـا وروآها لما هو مـوجود. وفي مـابين هذه البدايات والنهـايات يكون مضمون استيعابنا حقـائق التاريخ وهوياتنا المستقبلية. فاذا كان الوعي المنطقي هـو الذي بامكانـه ان يجـتـزئ مـا لا يمكن فـصـم عـرى وحدته الواقـعية، فـان السحرية الخلابة للشـخصية العلوية في التاريخ

الاسلامي هي العيّنة النموذجية لتجربة المصير المحصورة بين قوة المثال ومأساوية الواقع. اي كل مايعطي له طابع الاستقامة الصعبة، التي كمن فيها سرّ الانكسار المتنوع لوعي مكانته وحقيقته عند معاصيره ولاحقيه. وبغض النظر عن ان هذه الاستقامة الصعبة تبقى لحد- ما من ابداع الخيال الأخلاقي، وتجريدية الوعي المنطقي لوقائع التاريخ، الا انها تحفل مع ذلك بكل المكونات الفعلية لمعاناة الحق.

ولهذا فمن غير المجدي البحث في شخصية الامام علي عن هوية المطلق. اذ من السهل الافراط في تعظيمه، تماماً كما ان من السهل التفريط في مآثره. ثم ان كل ذلك يؤكد حقيقة سبق وأن أشاراليها هو والتي يقوم فحواها في تقرير ضرورة التمسك بالاستقامة المعتدلة. واذا كانت هذه الصياغة تبدو في ظاهريتها زهيدة وفي بساطتها غاية في الابتذال ، فلأنها الأصعب بلوغاً والاكثر تعقيداً. فالتاريخ لم يمهل مبدعيه الفرصة الخالصة لتأمل مايجري، ولم يهملهم عن مشقة تحيّرهم أمام الألغاز. ومن العبث البحث فيما وراء التاريخ عما يمكنه ان يكون يداً محركة أوعبرة إلهية. فاذا كان للتاريخ دراميته الخاصة، فان ذلك لا يعني بان أناسه ممثلين على مسارحه. والا لاستلزم ذلك مادة مسبقة قابلة للتأمل والتصنيف. فالمنظور الجبري و الغائي لا يفعل هنا الا على استثارة تناقضات- الخلف. ومن الممكن ان تشكل هذه التصورات مصدراً للتأمل الأخلاقي - الروحي، الا انها لا تفعل في نهاية المطاف الا على حرق مقدماتها من أجل ان تمتلك معنى الاستمرارية والوجود.

ان هذا المنطق يفقد التاريخ ما في شخصياته الكبرى من معاني المحك الوجداني والعبرة الأخلاقية - السياسية.

ولهذا لم يؤد حماس «غلاة» الشيعة الا الى صياغة صورة اسطورية فاحشة في الكثير من مقوماتها وغاياتها عما بدا لهم مقدساً في شخصية الامام علي بن أبي طالب. فقد وجدت فيه الخطابية (أصحاب ابن أبي زينب أبي الخطاب (ت- ١٤٣هـ) الكيان الصامت، بينما النبي محمد هو الناطق. اي انهم حولوه الى الكيان الباطني لمحمد الظاهري[١]. بينما وجدت المنصورية (أتباع أبي منصور) في آل محمد - السماء والشيعة- الأرض[٢]. في حين وجد بعض غلاة الامامية ان روح القدس كانت في النبي محمد ثم انتقلت الى علي ثم الى الأئمة[٣]. أما السبئية فقد طرحت فكرة المهدي المنتظر على مثال وشخصية الامام علي، معتبرة اياه حياً لم يمت وانه سيرجع الى الدنيا قبل يوم القيامة ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً[٤]. هذه المغالاة التي أدت بالشيعة المعتدلة أيضاً الى اعتبارها نموذجاً لا يمكن قبوله بغض النظر عن المحبة المفرطة للامام علي.

---

١) الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، بيروت، دار احياء التراث العربي (ب.ت) عنى بتصحيحه هـ. ريتر، الطبعة الثالثة، ص١٠.

٢) المصدر السابق، ص٩.

٣) المصدر السابق، ص١٤.

٤) المصدر السابق ، ص١٥. سوف لن أتطرق هنا الى الجدل القديم والمعاصر حول هوية عبد الله بن سبأ ، وفيما اذا كان فرداً حقيقياً أم صورة مختلفة أريد بها تشويه صورة الشيعة وابراز مغالاتها أو هويتها اليهودية - النصرانية. ان جدلاً كهذا يمتلك دون شك قيمة علمية تاريخية، الا انه لا يغير من حقيقة وجود ظاهرة الغلاة، التي لا تعبر في جوهرها عن فكر وممارسة الامام علي. فظاهرة الغلاة هي من ابداع الثقافة الاسلامية اللاحقة وصراعاتها الحادة، وافرازاتها المتطرفة تجاه مآسي العصر. اي انها تعكس في أسلوبها حالات الانعزال الذاتي المتطرف وسعيه لتذليل «الانحراف العام» من خلال الوقوف ضد الجميع.

واذاكانت هذه الصيغة الاسلامية قد وجدت في الامام علي ملاذها الأخير، فأن في حياته ومماته ضربات تناغم أوتار سيكولوجيتها وأخلاقيتها. اي انها ظلت في اطار الفكر المجرد بعيدة عن ان تتطابق أو تقترب مما هو جوهري في مفاهيمه العملية. وقد أدى كل ذلك الى رد فعله الأولي، الذي ستجري صياغته لاحقاً باحدى العبارات المشهورة القائلة: «هلك فيّ رجلان محب غال ومبغض قال». أو ان تدرج في اطار حديث نبوي والذي ستعطي له الفرق الشيعية فيما بعد، وبالأخص الاسماعيلية مضموناً انطولوجياً- عقائدياً متسامياً.

فسواء صحّت الآراء المنتشرة في كتب التاريخ والسير والملل والنحل عن عبد الله بن سبأ أم لا، وعما اذا أراد علي قتله لغلّوه فيه أم لا، فان مما لاشك فيه هو بروز ظاهرة الغلاة كجزء عضوي في تشكيل منظومات التقييم والممارسة السياسية التي أحاطت الأمام علي بهالة من الاعجاب اللامتناهي(٥). فاذا كان ابراز هويته «اليهودية» يسعى للكشف عن ان افكاره عن الامام علي ومصدره النوراني تستمد مقوماتها من بعض الأفكار اليهودية، فان الآراء الأخرى المنسوية له تسعى لادراجه في الغلاة الخارجين عن الاسلام.

---

٥) لقد وقف الاسلام منذ البداية بالضد من الغلو. ويتضمن القران الكثير من الآيات التي هاجمت غلو النصارى واليهود في أنبيائهم. بل يمكن القول بان الاسلام هو دين الاعتدال، الداعي في جوهره الى قيم الوسط. وليس صدفة أن تبنى على هذا الأساس الواعي لوسطية الاسلام الكثير من القيم الأخلاقية والسياسية عند مختلف الاتجاهات والمدارس الفكرية الاسلامية بما في ذلك في العالم المعاصر.

فالنوبختي ينقل لنا على سبيل المثال رد عبد الله بن سبأ على سماعه خبر موت الامام علي بعبارة: «لو جئتنا بدماغه في سبعين صرة وأقمت على قتله سبعين عدلاً لعلمنا انه لم يمت ولم يقتل ولا يموت حتى يملك الأرض»(٦).

فالغلو الشيعي هو حصيلة تداخل المقدمات الاجتما- تاريخية والسياسية الفكرية. وقد لعب دوراً هائلاً في استثارة ظاهرة الغلو. واذاكانت الفكرة المنسوبة الى الامام علي، بانه سيهلك فيه رجلان محب غال ومبغض قال هي التعبير عن الموقف الأولي المناهض للغلو، فان التقييم العلمي- العقائدي للظاهرة لم يجر الا في وقت متأخر. فالى جانب الانجازات العلمية في علم الملل والنحل الاسلامي، فانه أفرز أيضاً ظاهرة التحيز المذهبي الذي جعله يدرج بـ «غلو علمي»أغلب فرق الشيعة في الغلاة، وبالتالي اخراجها من حضيرة الاسلام.

والقضية ههنا ليست فقط في انه لم يقتنع بموت علي حتى في حالة شهوده العياني لدماغه وشهادة أناس لا يشك في صحة شهادتهم، بل وفي علمه(!) انه لم يقتل ولن يموت حتى يملك الأرض. ومن الصعب فهم هذه الصياغة في عنادها المفرط واتهامها المشاكس لأدلة السمع والبصر، خارج ملموسية الماضي والمضامين الثقافية لعباراته. فالتعامل مع عبارات الماضي ومضامينها الثقافية لابد وأن يؤدي الى سوء الفهم في حالة النظر اليها في ضوء التفكير المعاصر ومنطقه المجرد، تماماً بالقدر الذي لم يخلّص أصحاب الماضي من سوء النية ترشيحهم لكل ماقيل ويقال من خلال مصفاة العقائدية الضيقة.

---

٦) النوبختي : فرق الشيعة، النجف ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م، ص٢٣.

فالتاريخ هو ليس ثوباً مبللاً بخرافات مرتديه لا يستلزم من أجل تأمل بياضه الناصع سوى عصره بقوة أكبر. فالتاريخ بالقدر الذي يمثل استمرارية الأفعال الانسانية الدرامية، فانه يمثل أيضاً الميدان الواسع لتجلي احتراب الرموز العميقة. اي كل مايعطي للفعل معنى يتجاوز كيانه الوجودي. أو انه إن شئنا الدقة، الصيغة اللاعقلانية للبحث عن معنى التسامي، أو انه الاعلان الجريء عن حشرجة الروح الأخلاقي والعاطفة الملتهبة في البحث عن منفذ خارج اطار العلاقات الواقعية وتناسب القوى. ومن العبث البحث في ذلك عن سذاجة الموقف. وليس من قبيل الصدفة ان لايجري فهم هذه المواقف في ثقافة الاسلام الا في مفاهيم العقائد وأحكامها. اي انها رفضت مشاطرة مايمس عقائد الاسلام الايمانية الكبرى وأبقت على كل ماله صلة بعالم السياسة ومبادئ الحق. وفي الواقع لا معنى للصياغات اللغوية لآراء الغلاة الشيعة الا في اطار تعبيريتها اللاعقلانية وعاطفيتها المتطرفة عن الحقيقة والواجب. انها دفعت في تصوراتها الى أقصى درجاتها من أجل اختزال كل «اللاحقيقة» الواقعية. فاذا كانت الحقيقة معقولة، فان احتواء تحسسها المتطرف لابد وان يجري في مستوى اللامعقول.

لقد تناول الغلاة ودافعوا عما كان ينبغي للعاطفة والضمير ان يصوراه وأعلنت عنه بجرأة لا تهاون فيها مع أشد العقائد تحديداً للمبادئ الكبرى. وسواء اتفق ذلك ما ما أقرّه الامام علي أم لا، فان لموقف الغلاة منه مقدماته التي لا يمكن البحث عن أسسها النهائية في شخصية الامام فقط. فقد كانت هذه التصورات انعكاساً معقداً لتداخل العقائد الاسلامية وردة الفعل السياسي ومحاولة استشراف البعد الأعمق للذات الاسلامية الناشئة في أشد أبعادها المتطرفة بحثاً

عن المثال الحق(٧) . واذا كان هذا المثال قد وجد شخصه في الامام علي بن أبي طالب ، فلأنه هو الممثل الحق لهذه العقائد في مرحلة انعطاف الاسلام الكبير. وعندما تطرفت الفرقة المغيرية (أصحاب المغيرة بن سعيد (ت- ١١٩هـ)، فانها انطلقت في موقفها من الامام علي على مثال تأويل الآية عن «الأمانة»، من ان محمداً هو أول المخلوقات بين الناس استناداً الى الآية «قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين» ، ثم أرسل الله محمداً الى الناس كافة وهو ظلّ ثم عرض على السموات ان يمنعن علياً بن أبي طالب فأبين، ثم على الأرض والجبال فأبين، ثم على الناس كافة كلهم فقام عمر بن الخطاب الى أبي بكر فأمره ان يتحمل منعه وان يغدر به ففعل ذلك أبو بكر(٨) .

---

٧) وسوف يظهرهذا البعد السياسي للذات الاخلاقية في مواقف الشيعة من بيعة الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان. فقد وجدوا فيها جبناً سياسياً وموقفاً لا يمكن الاتفاق معه. ولهذا خاطبه سليمان بن صرد سيد أهل العراق ورأسهم حالما دخل عليه بعبارة : السلام عليك يا مذّل المؤمنين! فهو لم يقتنع شأن الأغلبية بحجج الحسن وبآرائه الجبرية القائلة بانتصار معاوية، وبالتالي فان موافقته على البيعة تسعى أساساً لحقن دماء المسلمين (انظر ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ص٢٤١- ٢٤٢.) وقد أورد النوبختي بهذا الصدد أيضاً نموذجاً «متطرفاً» عن ردود الفعل التي أثارها سلوك الحسن تجاه معاوية. فقد أدى ذلك ببعض الشيعة وبالأخص برجل يقال له الجراح بن سنان الى أن يأخذ بلجام دابة الحسن ويكلمه قائلاً: الله اكبر أشركت كما اشرك أبوك من قبل!! وطعنه بمعول في أصل فخذه فقطع الفخذ الى العظم. أي تلك الحالة وامثالها التي أدت بالحسن، كما يقول النبوختي، الى ان ينعزل ويكظم غيظه متجرعاً لريقه على الشجى والأذى من أهل دعوته حتى توفي (انظر : النوبختي، فرق الشيعة، ص٢٤).

٨) الأشعري : المقالات ، ص٨.

ومن العبث البحث في هذا التأويل عن باطنية فكرية اذ هو مجرد أحد نماذج التأويل السياسي الغالي، الذي وضع «ميتافيزيقية الأزل» في حدود سقيفة بني ساعدة. فاذا كانت هذه الصيغة افقاراً للقرآن فانها اغناء للجدل السياسي ، برفعه من مصاف المباشرة والدقة اللغوية الى مجاز الروح الميتافيزيقي. اي كل مانعثر عليه في هواجس وبواعث وغايات المغالاة الشيعية. وقد حدد ذلك موقعها الدرامي الذي لم يدمِ مشاعره كونها طريدة الجميع بما في ذلك من تدعي الدفاع عنه وتستعد للتضحية من أجله،مازال ذلك يلبي دعوة البقاء الحية التي وجدوا شعلتها في الامام علي. وعندما سيردد الامام الصادق عبارة عمى القلوب على أولئك الغلاة فانه يكون قد أدرك حقيقة سبق للامام علي وان اشار اليها عندما قال بان من أحب شيئاً أعشى بصره. واذ بقت هذه القوى في طلائها التاريخي هامشية المعنى، فلأنها شكلت الاطار الجميل للصورة الواقعية، التي سترسمها ذهنية واخيلة القوى المختلفة في مجرى صراعاتها لتحديد موقعه وهويته في كيان الأمة الاسلامية.

ولم يكن بامكان هذه الصورة ان ترتسم في ملامحها الكبرى بمعزل عن الصراع السياسي ومتطلباته المباشرة. واذا كان الانهماك العجول هو الصفة المميزة لمراحل الاسلام الأولى في تحديد شخصه السياسي، فلأن السياسة هي الحلبة التي وضعته أمام مرأى الجميع. اي انه تحول الى مصدر ضروري مازالت حياته وموته يعطيان لمبادئ السياسة واطروحاتها معنى يتجاوز حدودهما المباشرة. وبهذا يكون قد أشرك في كل واحد سياسية الساسة وعقائدية العقائديين وحماس الجماهير. اي كل تلك القوى المؤثرة والمتاثرة التي تصنع في تفاعلها خليط النظرية والتشوش، والانضباط والفوضى. واذا كانت الخلافات

الأولى في الأمة الاسلامية بعد موت النبي محمد هي خلافات الصراع السياسي من أجل السلطة، فان هذه الأخيرة ظلت الهاجس الخفي وراء كل التنظيرات الفكرية ومعالم انضباطها الظاهري في تعاليم الاسلام ومبادئه الكبرى. ومن الممكن ملاحظة ذلك في مفهوم الرفض والروافض وصيرورتهما السياسية- الفكرية كقوة أكثر ما استثارها الرفض لفعل ابعاد الامام علي عن سدة الحكم. وبغض النظر عن كل الافتراءات التي ستوجهها التقاليد «السنية» المعارضة لرافضية الشيعة، بما في ذلك اتهامها بمختلف أصناف الابتعاد عن الاسلام ، الا انها ظلت في حصيلتها العامة التيار الذي حاول تمثيل خط الدفاع السياسي عن أولوية الامام علي وأحقية أحفاده في السلطة السياسية (الخلافة).

وقد أشار أصحاب علم الملل والنحل بدقة بالغة الى ان الامامة كانت مصدر الخلافات الأساسية الكبرى في بداية الخلافة. فعندما أشار الشهرستاني (ت-٥٤٨هـ) على سبيل المثال الى انه ما سلّ سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الامامة، فانه يكون بذلك قد دقق حقيقة وطبيعة العلاقة بين الاسلام والسياسة في عالم الخلافة، الذي صهر في وحدة مكوناته فعالية المنطق السياسي في الدين والديني في السياسة. أي البؤرة التي تمحورت حولها صراعات الفرق منذ بدايات نشوئها. وقد سبق للنوبختي (ت- حوالي ٣٢٠هـ) ان أشار الى هذه القضية، عندما كتب قائلاً : ان كل فرق الأمة اختلفت في الامامة في كل عصر، ووقت كل امام بعد وفاته وفي عصر حياته»(٩). فاذا كانت قضية السلطة (الامامة) هي مثار خلاف

---

٩) النوبختي : فرق الشيعة، ص ٢.

في كل عصر وزمن كل سلطان وامام، فان مصادرها الأولى كان لابد لها من ان تستثير ذاكرة الأجيال من أجل مقارنة ذاتها ووعي نفسها على محك يقينياتها القديمة والمعاصرة.

وفي هذه العملية أصبح الرجوع الى الخلافات الأولى أسلوب وعي الذات والمصدر الملهم لاستثارة وتجديد موقع الشخصية العلوية بفعل وجودها الدائم في بؤرة هذه الخلافات. وفيما لو استثنينا الاسهاب والاستفاضة اللاحقة التي ستضفيها كتب الملل والنحل على استيعابها لتسلسل الخلافات القائمة وراء نشوء الفرق الاسلامية(١٠)، فان مما لاشك فيه هو اتفاقها على ان الشقاق الأولي كان على السلطة ومن أجلها. ولعل الأقرب الى الدقة هنا الصيغة التي ينقلها النوبختي و الأشعري، وبالأخص الأول منهما، والذي أكد على ان اختلاف الفرق بعد موت النبي محمد كان على ثلاث ، الشيعة وهم شيعة علي، وفرقة ادعت الأمرة والسلطان (الأنصار وأتباع سعد بن عبادة) والفرقة التي مالت الى بيعة أبي بكر. واذا كانت الاختلافات اللاحقة قد جرت بالصيغة التي كان بالامكان اخمادها (كماهو الحال بالنسبة لحركة الردة)، فان الخلافات الأعمق قد شددت بعد مبايعة الامام علي وبداية الحروب الأهلية الطاحنة التي أنهت مرحلة كبرى في تطور الاسلام، بانتقاله مع موت الامام علي من نظام الخلافة- الاسلامية (الشوروية) الى نظام الملوكية- الاسلامية (الوراثية).

---

١٠) باسهاب انظر : ميثم الجنابي، «ثقافة الوعي التقييمي في الفكر الخلافي وتقاليد الملل والنحل الاسلامية ، مجلة النهج، دمشق، العدد ٢٨ (١٩٨٩) ص٦٣- ١٠٧.

لقد أدى صعود الامام علي الى سدة الحكم ومقتله البطولي الى ان يكون مصدراً آخر لانشقاقات كان لابد لها من ان تخوض غمار التقييم السياسي- الفكري والروحي- الأخلاقي لشخصه. وهذا مايفسر في الواقع، اشتراك الجميع في تأمل التجربة العلوية والحكم عليها. لقد الزم موته الجميع خوض معارك التقييم.

* * * * *

الفصل
الثاني

الامام علي في تعبيرية المصير التاريخي للفرق الاسلامية

لقد أعطى مقتل الامام علي دفعة للعالم الروحي للاسلام. بينما استثار موته في فكر الجماعة المتحاربة مختلف النوازع في تصوير وتفسير «تاريخية» السلطة الاسلامية وموقعه فيها. وبالتالي تأثيره المباشر في تكوين ملامح الفرق الاسلامية الأولى. ولهذا لم يتعد تقييمها له في البداية الأحكام السياسية بفعل جوهريتها في مصيره وصيرورة التشيع كحركة اسلامية كبرى. فأوائل «الحشوية» أو «أهل الحديث» حسب عبارة النوبختي، قد قالوا في الامامة ان النبي محمد مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في جمع كلمة المسلمين. وبهذا المعنى يكون النبي قد جوّز هذا الفعل لكل امام أقيم بعد الرسول. فالتصورات والنظرات اللاحقة في هذا الاتجاه فرزت مفاهيم الاجتهاد والرأي، اي الاقرار بامكانية الاجتهاد في تنصيب الامام، وبالتالي نظرت الى سلسلة الخلافة الراشدية على انها مسار حق. اي كل ما أعطى صلاحية القول بان موقع الامام علي هو الموقع الحق في تسلسله التاريخي في الخلافة(١).

---

١) الأشعري : المقالات، ص٢٩٤.

وبغض النظر عن واقعية هذه الصيغة وعقلانيتها المباشرة، الا انها تفتقر الى أسلوب التعامل الوجداني العميق مع ظاهرة الصراع بفعل بقائها أسيرة تصوراتها المباشرة عن الوحدة والجماعة. لقد أعجبها حب الوحدة وأعماها عن رؤية التباين والبحث فيه عن مصدر تساميها. وأدى ذلك في الواقع الى صياغة أسلوب آخر للتسامي من خلال مايمكن دعوته، بالاستقامة الورعة التي بررت عمل الجميع في مقولات الاجتهاد وأدانت الاتهام الموجه ضدهم من منطلق الورع الوحدوي. غير ان هذه النتيجة النهائية ماكان بامكانها ان تبلغ هذا الشأو دون المرور بتعرجات الروح السياسي، أو افرازات الجبن والتضحية. اي كل ما يتطابق في تاريخيته مع ظهور وتبلور الملامح العامة للمرجئة والخوارج. فاذا كانت مادة المرجئة، كما يقول النوبختي هي بقايا الفرق المشتتة، التي كانت مع طلحة والزبير، والتي انضمّت لاحقاً الى معاوية. اي كل أولئك الذين يشكلون «السواد الأعظم وأتباع الملوك وأعوان كل من غلب»[٢]، فان مادة الخوارج هم أولئك الذين لم يدفعهم للخروج عليه (علي) الا حبّهم له. غير ان هذه المحبة لم تبن على أساس العاطفة المباشرة، بل على أساس الحق. ولهذا فانها حالما تصاب بعطب الاحتراق فانها لا تثير الا دخان الاختناق. آنذاك سيكون من الصعب القضاء عليه دون اخماده أو الاختناق به.

وفيما لو تجاوزنا مجازية العبارة، فان من الصعب فهم مواقف الخوارج المتقلبة من الحب العارم والدفاع المفرط عنه (الجانب العلوي) الى المواجهة والصراع الدموي ضده خارج اطار امتثالها (الخوارج) الخاص للاسلام المحمدي. فقد مثلت الخوارج النموذج الرفيع للتذوق

٢) النوبختي : فرق الشيعة، ص٦.

العربي– «الجاهلي» في اعتناقه العميق للاسلام العملي. ولهذا احتكمت الى كلمة الوفاء بالعهد باعتبارها نصاً والى الفعل باعتباره قرآناً.

بصيغة أخرى ان ما مثلّته الخوارج في موقفها من الامام علي هو ليس نتاج لعقائديتهم الدينية، بل لمبدئيتهم الأخلاقية. وقد حدد ذلك من حيث الجوهر طبيعة موقفهم من الامام علي. فاذا كان الأشعث بن قيس قد استجاب لخديعة رفع المصاحف على الرماح في صفّين واعتبره انصافاً لعلي وهدده بانه في حالة عدم قبوله هذا منهم فلا وفاء معه ولا مرمى بسهم ولا حجر. اي انه في حالة عدم الاحتكام الى السلم والقرآن، فانه سوف لن يساهم وأتباعه في اسناده بحروبه مع معاوية. اي انهم طالبوه بالتمسك بما يريدون كشرط لاستمرارية وفائهم له. بينما سلكت الخوارج سلوكاً مغايراً تماماً. فبعد ان استجاب الامام علي للصلح قام اليه القراء[٣]، ومنهم عبد الله بن وهب الراسبي في أناس كثير قد «اخترطوا سيوفهم ووضعوهاعلى عواتقهم فقالوا له: اتق الله، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا. لنفنين أنفسنا أو لنفنين عدونا أو يفيء الى أمر الله. وانا نراك قد ركبت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا، فانهض بنا الى عدونا فلنحاكمه الى الله بسيوفنا، حتى يحكم الله بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين. لا حكومة الناس»[٤]. اي ان موقفهم كان على طرف نقيض من سابقيهم. فهم قد ربطوا في كل واحد القول والفعل. فاذا كان هو الامام وقد

---

٣) ان كون أوائل الخوارج من القراءً يعكس، دون شك، مواقفهم المبدئية والمبنية على أساس استيعابهم الخاص لنصوص القرآن. وليس من قبيل الصدفة ان يطالبوه بالاحتكام الى القران لانه كتاب قراءتهم الأكبر.

٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٩٠.

أخذ منهم العهد وأعطوه اياه، فانه ملزم بالقيام والقتال حتى النهاية. وإذا كان التهاون مع أعدائه هو نكوص عن الحق أو معصية لله وذل في الدنيا حسب عبارة الراسبي، فانه ملزم بالنهوض من أجل محاكمتهم الى الله بسيوفهم. وقد حدد ذلك في نهاية المطاف موقفهم من انه لا حكم الا لله. ولم يعن ذلك امتهاناً بعقول الناس وارادتهم. على العكس. اذ لم تعن روح الكلمات الخوارجية في جوهرها أنذاك سوى التعبير المناسب عن روح الحق. وقد أدرك الامام علي هذه الحقيقة عندما شدد في موقفه منهم على ان من دعا الى الحق ولم يدركه ليس كمن طلب الباطل. وان ابعاد الخوارج للرجال هو في الواقع الصيغة الظاهرية عن ضرورة الرجوع الى القرآن. فالقرآن في نظرهم هو التعبير الكامل عن الحق، والحق في الفعل. ولهذا وضعوا العمل في مقدمة الايمان وطالبوا بنصاعته الدائمة التي ينبغي ان يكشف عنها القول (التوبة) والفعل (الجهاد).

وحالما تحولت هذه المفاهيم - القيم الى مبادئ جوهرية في الممارسة كان لابد وان تكتسح في تيارها كل من لا يشاطرهم اياها. ان الخوارج مثلت في صميم تفكيرها وفعلها الأولي النموذج النبوي- المحمدي أو الصيغة الحية الفعالة لوحدة التوبة والجهاد. وحالما يلتقي قطبا هذين الكيانين، فمن الصعب توقع هوادة النفس وطمأنينة العواطف الأخلاقية دون شعور التضحية الدرامي والانتقام المتسامي(٥). أي كل ما سيجد تعبيره في الموقف من الامام علي وتقيمه العملي.

---

٥) ان هذا الالتقاء الجميل بين التوبة والجهاد هو احد السبائك المعقدة للروح الأخلاقي العملي الذي عادة ما يخلق قسوة التضحية الأخلاقية من خلال ارجاعه كل معالم الرأفة الى الفعل الجهادي، لانه يفتقر في حالات عديدة الى معالم رؤية-

فالخوارج التي استبسلت في الدفاع عنه وجدت في سلوكه السياسي خروجاً عما يلزمها البقاء معه. وقد أدى هذا الاحتكام الواعي لاستحكام الكتاب (القرآن) الى ابداع الدراما التي اتخذت في مظاهرها صيغة الشبه المحير من ممارسة المعسكر السفياني- العاصي. ولكن اذا كان المعسكر الأخير اتخذ من القرآن ذريعة لتلافي الهزيمة، ومن الذريعة أسلوباً ماكراً للسياسة ومن السياسة أداة لاستلام السلطة، ومن السلطة غاية للهيمنة وما تؤدي اليه من نتائج متضاربة لا تحصى، فان الخوارج لم ترفع مصاحفَ، بل دعت الى القرآن بالفعل. ولهذا خاطب حرقوص بن زهير الامام علي في معركة النهروان قائلاً : «يا ابن أبي طالب لا نريد بقتالك الا وجه الله والدار الآخرة»(٦) . أي ان لهذا الموقف أساسه المتين في تقييم الذات والمعارضة (الامام علي). ولهذا اشتركوا مع الامام في الصفات الجوهرية (الدعوة للحق). وأهملوا متطلبات السياسة العملية ولم يعيروا اهتماماً جدياً لها كما هو الحال بالنسبة للقوى المعارضة الأخرى.

- الكل. وقد قدم الشهرستاني مثال عروة بن جرير، الذي طرح آراءه بجرأة يحسد عليها امام زياد بن أبيه حول عثمان وعلي وسب معاوية (الخليفة) سباً قبيحاً. وعندما سأله رأيه به، اجابه : «أولك لزنية وآخرتك لدعوة وأنت فيما بينهما عاص ربك» (الملل والنحل، ج١ ص١١٨).» عندها قتله زياد. وحالما استفسر عند مولى له «لعروة» عن وصفه مختصراً أجابه ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشاً في ليل قط».

٦) البغدادي : الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٥، ص٥٤.

فالمعارضة عادة ما يصيبها في فعلها ازدواجية الظاهر والباطن. ولهذا عادة ما تخلع حلّة رذائلها و«تهديها» لاعدائها. بينما لم تعان الخوارج من مأزق الصراع الداخلي مازال الله واليوم الآخر هو هاجسها العميق. وقد جعلها ذلك تنظر الى الامام علي نظرتها الى رجل مسلم لم يف بوعده تجاههم ولهذا استحق قتالهم. وقد كان هذا التقييم الواقعي مبنياً لا على متطلبات السياسة وغاياتها المباشرة، بل على أساس متانة الخلق العقائدي المتسامي. وبهذا المعنى فانه تضمّن في ذاته كقوى كامنة، افاقاً سياسية فعالة. فاذا كانت هذه الآراء لم تجد في بداية الأمر سوى ضرورة ازالة أئمة الجور بقوة السلاح فانها ستشق لنفسها الطريق لاحقاً في فكرة امكانية اختيار الامام من كل جنس وطائفة بغض النظر عن أصله وفصله، وفكرة امكانية الاستغناء عن الامام والعمل في مابينهم بكتاب الله كما هو الحال بالنسبة لنجدات(٧). وقد تضمنت هذه الأفكار المتبلورة في مجرى الصراع مع الامام علي تقييماً مناهضاً لشخصه مبنياً على أساس تعميق «الأنا الفرقية» باعتبارها «أنا الحق» الاسلامي. وقد أدى ذلك الى نتيجتين في حالة النظر اليهما من زاوية علاقتهما بتقييم شخصية علي بن أبي طالب. الأولى تقوم في نظرتها المعترفة بامامته قبل قبول الحكم ونزعها عنه بعدها. وما ترتب على ذلك من دعوتهم اياه بالتوبة والرجوع الي الاسلام الحق. أما الثانية فتقوم في تقييم ذاتها المناهضة له. ولهذا نظرت الى ابن ملجم نظرتها الى فارس الحق والى فعله في قتل الامام علي على انه أسلوب بلوغ الرضا الالهي. فقد رثاه الخوارج بشعر منه :

٧- الأشعري : المقالات، ص ١٢٥.

يا ضربة من منيب ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لأذكره يوماً فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا

بينما سيجرى النظر الى فعل ابن ملجم على انه امتثال كامل وتجلٍّ رفيع للآية : «ومن الناسَ من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله»(٨). وحالما تغلّفت الوحدة المتحركة للعقائدية الأخلاقية بالايديولوجية السياسية فانه كان لابد لهامن ان تبدع صورها العديدة في تقييم المعارضة. ففي موقفها من الامام علي استندت الى الآية القائلة: «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهوالدّ الخصام»(٩). غير ان هذا التأويل هو نتاج لواقع المواجهة. بمعنى انه لا يستند الى أسسه الذاتية بقدر ما أنه ينبع من شعور العداوة. اي انه لا يمت بصلة عضوية للفكر الخوارجي وتاريخ شخصياته الكبرى. فقد بقي هؤلاء يكنون له في أعماقهم عميق الاحترام. وفي الاطار العام يمكن القول بانهم نظروا اليه نظرتهم الى رجل منهم يستحق لقب الامامة وموقع الامام مازال متمسكاً بالقرآن والسنة. اذ لم تعترف الخوارج في يوم ما بشرط جوهري في الامامة غير هذا.

أما المرجئة فانها كانت في الاطار العام (فيما لو استثنينا انتفاضة الاشعث ضد الحجاج، وابن المهلب ضد يزيد الثاني والحارث بن سريج ضد السلطة الأموية) ممثل الموازنة الايمانية (القلبية) للجهادية – العملية للخوارج. وقد حدد ذلك اطروحاتها عن الايمان ومعضلاته العديدة بما في ذلك موقفها من تأخير العمل.

٨- القرآن : سورة البقرة ، الاية ٢٠٧.

٩) القرآن : سورة البقرة، الآية ٢٠٤.

وكانت هذه الفكرة في جوهرها الصيغة الأولية والظاهرية التي ردت بها على مباشرية وحماسية الروح المجاهد للخوارج. فاهتمامها الأساسي بقضايا الايمان والضمير قد أعاق امكانيات الحكم المتسرّع على الأشخاص والحركات. اي ان المرجئة مثّلت وعبّرت عن العملية الطبيعية التي تتواكب مع تزاحم المعارف وتعاركها الفكري - السياسي المباشر.

ان بحثها في خبايا الروح والايمان قد «أنقذها» من مهمات تقييم الأفراد. ولهذا لم تنهمك في تشريح أعماق الانسان على أساس قواعد بسيطة مباشرة يمكن من خلالها تحديد ما اذا كانت أعماله كبيرة أم صغيرة، من أجل انزال الحكم به. وقد لعثم ذلك ضميرها عن التسرع وعتعت لسانها عن النطق بتلك الصراحة والحدة المميزة للخوارج. وأبدع ذلك في تقاليدها قدرة التأقلم العميقة المحتوى. فهي بالقدر الذي خالفت الجميع، لم تعط فرصة مهاجمتها لأنها توالت المختلفين جميعاً من خلال اقرارها بايمان كل أولئك الذين أقروا بظاهر الايمان،وبالتالي ارجاء كل الأحكام النهائية لله. ولهذا كان بامكانها ان تنطق بتقييمات خجولة و صريحة، ولكن لم يكن بامكانها ان تنطق بأحكام التكفير (اللهم باستثناء أولئك الذين أجمعت الأمة على تكفيرهم). وليس من قبيل المصادفة الا ينبغ من بينهم من يهتم بتاريخ السياسة والفرق الاسلامية، بينما يتفوقون في الفقه. واكتفوا في مواقفهم من الامام علي بالقول بانه كان محقاً بالامامة وفي التحكيم، وان المخطئون هم أولئك الذين لم يحتكموا الى كتاب الله. ان هذا البرود الظاهري في الموقف من الدراما الخطرة للتاريخ الاسلامي لم يكن وليد الصدفة. انه عبّر عن تجمّع عناصر الوعي الاجتما- أخلاقي والسياسي - العقائدي الجديد الذي أخذ يخضع لمجهره كل دقائق الوقائع المتداولة- المتحركة لتفحّص الضمير والعقل.

وهنا يجدر القول ان هذا التعامل لم يكن مميزاً لتيار دون آخر. وذلك لان غلبة عناصر العقل أو العاطفة، العقيدة أو الضمير، هو الذي حدد في الأغلب أسلوب ومضمون الموقف من مختلف القضايا الاجتماعية، بما في ذلك موقفها من شخصية الامام علي وتقييم مصيره وتأثيره في حياة الاسلام والخلافة. فقد كان هذا التأثير شديداً في مصير الحركات الفكرية- السياسية وكيفية تحديد موقعها ومسببات ظهورها الى الدرجة التي جعلت من «اعتزال» عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة عن المساهمة في حروب علي ضد خصومه مقدمة لمدارس المعتزلة ككل(١٠). ومن الصعب ادراج الأولى في الثانية أو ظهور الثانية من الأولى، الا ان الذاكرة التاريخية في سعيها للمقارنة قد أسقطت اعتزال الماضي على فعل الاعتزال المعتزلي اللاحق.

لقد كان بامكان اعتزال الصراع العسكري الأول ان يخلق شعور التسامي والورع. الا ان المادة التاريخية الملموسة عن «الاعتزال» الأول، اي عدم المشاركة الى جانب علي في حروبه مع طلحة والزبير وعائشة، كان مبنياً على أسس من الصعب ادراجها في مفاهيم الورع. فإلحاح أبو اليقظان (عمار بن ياسر) على استدراجهم واقناعهم للمساهمة في حروب علي بن أبي طالب قد باءت بالفشل، مما دعى علي لأن يقول له في نهاية المطاف: «دع هؤلاء الرهط. أما ابن عمر فضعيف، وأما سعد فحسود، وذنبي الى محمد بن مسلمة

---

١٠) ليس من مهمة هذا البحث تناول هذه المسألة شأن كل المسائل الأخرى المتعلقة بظهور الفرق الاسلامية وكيفية ادراك موقعها في ثقافة التقييم، التي أبدع علم الملل والنحل الاسلامي الكثير من نماذجها.

اني قتلت أخاه يوم خيبر: مرحب اليهودي»[11]. أما مضمون هذا «الاعتزال» فسوف يبرز لاحقاً في سلوكهم وسلوك آبائهم وأحفادهم[12]. غير ان هذا «الاعتزال» قد نجح في خلق امكانية المحايدة وبالتالي النظر الى شخصيات الصراع وحوافزها بمنظار محايد[13].

---

١١) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ص٨٠.

١٢) ان ماهو جوهري هنا هو الكشف عن ان هذا «الاعتزال» كان في حوافزه وغاياته مجرد رد فعل لقناعات لا صلة لها مباشرة بالاجتهاد والورع. أما الاستمرارية اللاحقة لهذه المواقف فقد كانت غاية في التباين والاختلاف. فقد ندم عبد الله بن عمر. ومن الممكن العثور على ذلك في مواقفه العديدة من سياسة معاوية بن ابي سفيان . في حين سلك كل من سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة كل منهما طريقه الخاص. بصيغة أخرى ، ان الاعتزال ههنا لم يستند الى بؤرة أو مبادئ ثابتة ومحددة المعالم بحيث يمكن اعتباره اعتزالاً بالمعنى المتعارف عليه .

١٣) ان النوبختي من بين أوائل أصحاب علم الملل والنحل المسلمين، الذين أشاروا الى تباين أنواع «الاعتزال» . فقد نظر الى كل من سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد على انهم اسلاف المعتزلة الى آخر الأبد (فرق الشيعة، ص٥). في حين وجد في فعل الاعتزال الذي ميز موقف الأحنف بن قيس التميمي القائل : «اعتزلوا الفتنة أصحّ لكم» على انه «اعتزال لا على الدين ولكن على طلب السلامة من القتل» (نفس المصدر، ص٥). اي انه وجد في الاعتزال الأول مايمكنه ان يكون ذا صلة بالدين، بينما الثاني ماله صلة بالموقف الحياتي. اي ان للأول علاقة بالسياسة من خلال الدين، بينما الثاني شكل من أشكال الجبن السياسي أو الحياتي . وبغض النظر عن ان هذه الأحكام مثيرة للجدل والاعتراضات الا انها تبقى سليمة من حيث محاولتها وضع فوارق بين أنواع الاعتزال. وفيما لو شئنا الدقة، فان أول من قيّم «الاعتزال» الأول بحذاقة بالغة هو الامام علي عندما قال بان احدهم «لم ينصر الحق ولم يخذل الباطل» (نهج البلاغة ج٤ ص٦٣).

ان حيادية «المعتزلة» تجاه هذا الصراع هو الذي ولّد في حالات عديدة امكانية المقاربة وانطباع التشابه بينهم وبين «اعتزال» الأوائل . أما في الواقع فان من الصعب المطابقة بين مواقفهما من شخصية الامام علي. فالمعتزلة التي شكلّ الصراع بين علي وخصومه أحد قضاياها الخفية، لم تتعامل مع اطرافه بتقاليد السياسة وسيكولوجية المصالح المتنافرة. واذا كانت قضايا الاعتزال الأساسية ومبادئه الكبرى تتقاسمها في آن واحد ميادين الميتافيزيقيا الآلهية والاجتماع والأخلاق، فان تاريخ الصراع السياسي للأمة بقي متجذراً بين كل أسطر الفكر المعتزلي .

ان الاعتزال الذي أكثر ما أثاره البحث عن علل الأشياء، يكون قد دفع بالعقل الى أقصى ما استطاع في اطار الكلام الاسلامي آنذاك. وحالما وقف أمام مهمة تأمل تجربة الأمة الاجتما- سياسية، فانه لم يتقبّل معطيات الصراع ونتائجه على انها شيء معطى قابل للتقديس أو الرفض المذهبي . لقد أخضعوا التاريخ كالأشياء الى مبضع العقل. ولهذا كان بامكانهم ان يقولوا باننا لا ندري ان كان عثمان قتل ظالماً أو مظلوماً كما فعل أبو الهذيل العلاف (ت-٢٣٥هـ). أو أن يقولوا عن صراع علي مع طلحة والزبير وعائشة انهم يعرفون بان أحد الجانبين مصيب والآخر مخطئ. ولهذا أنزلوهم منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهم مخطئ، ولكنهم لا يعلمون من هو المخطئ على التحديد كما هو الحال عند العلاف وعند معمّر بن عباد السلمي (ت- ٢٢٠هـ). في حين اعتبروا معاوية بن أبي سفيان هو المخطئ (كما هو الحال أيضاً عند العلاف ومعمر السلمي)[١٤] بينما قال النظّام (ت- ٢٣١هـ) بان

---

١٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص٤٥٧ .

علياً كان مصيباً في تحكيم الحكمين وانه انما حكّم لما خاف على عسكره الفساد وكان الأمر عنده واضحاً فنظر للمسلمين بتآلفهم. وانما أمرهما ان يحكما بكتاب الله فخالفا. فهما المخطئان وعلي مصيب [١٥]. أما في قتاله مع طلحة والزبير فانه كان على حق وأعداؤه على خطأ[١٦]. وقد شاطر بشر بن المعتمر (ت-٢١٠هـ) هذه الآراء. بينما اعتبر عباد بن سلمان، ان علياً لم يحكم وأنكر التحكيم وانه لم يكن بين طلحة والزبير وعلي حرب وقتال[١٧]. وفي الوقت الذي اعتبر عباد بن سلمان بانه لا يجوز ان يكون بعد الامام علي امام انطلاقاً من ان اجماعهم على جواز الامامة في عصر الخلافة الراشدية واختلافهم حول جوازها او عدم جوازها بعدها. اي بما ان الامة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله، لهذا لا يجوز ان يكون بعد علي امام[١٨]، فان أبو بكر الأصم لم يدرج علي بن أبي طالب في الأئمة. واعتبر الأئمة فقط كل من أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وذلك لانه لم يجتمع على علي في حين اجْتُمِعَ على الآخرين[١٩]. أما في موقفه من التحكيم فانه يؤكد على انه ان كان تحكيم علي لأجل المصلحة فانه على خطأ، وان كان لأجل تلافي القتال للاصلاح بين الفريقين فهو على صواب. ولهذا اعتبر الأصمّ سلوك أبو موسى الأشعري في خلعه الامام علي حتى يجتمع الناس على امام سلوكاً

---

١٥) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص٤٥٣.

١٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٤٥٦.

١٧) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص٤٥٨.

١٨) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص٤٦٧.

١٩) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٤٥٦.

صحيحاً[٢٠]. وقد أعطى صيغة مشابهة لأفكاره هذه في موقفه من معركة الجمل.[٢١] ومع ذلك يجدر القول ان الأصم، شأن الكثير من المعتزلة لم يجدوا بالامامة والامام ضرورة لازمة. ولهذا قال بانه لو تكافّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الامام[٢٢].

ان هذا التباين والخلاف العميق في الأحكام المباشرة للمعتزلة حول القضايا التي أفرزها الوعي الاجتما- سياسي للخلافة في مواقفه من امامة علي وصراعه لا تنفي القاعدة الخفية للفكر المعتزلي القائمة على أساس جدلية العقل وحريته في اتخاذ أحكامه المبنية لا على أساس القناعات العقائدية والولاء المذهبي. وليس من قبيل الصدفة ان تستولي على أحكامهم فكرة «الجهل» بأحكام الأفضلية والأحقية عن القضايا المذهبية المثيرة للجدل. والقضية ههنا ليست فقط في انهم ابتعدوا عن ظروف وملابسات الصراعات الأولى ، ولا بسبب رغبتهم في التخلص من ثقل مابدا لهم جزء من الماضي ، بل ويفعل مايفرضه منطق العقلانية الباحث عن يقين عقلي في التفسير وعن علة نهائية في الظواهر.

فحالما أصبحت الأحداث التاريخية وخصوصاً المرتبط منها بقضية الخلافة والامامة كجزء من الأحكام العقلانية، فانها تكون قد تحولت الى جزء من براهينها. ولهذا فان المقدمات المجردة ذاتها يمكنها ان تكون مصدراً لاستنتاجات غاية في التباين والتعارض .

---

٢٠) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٤٥٣.

٢١) الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص٤٥٧.

٢٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٤٦٠.

وهذا مايبدو جلياً فيما لو أجرينا مقارنة بين أراء عباد بن سلمان والأصم. فاذا كانت فكرة الاجماع المجردة هي التي تقوم في مقدمة أحكامهما، فان الأول يتوصل الى صحة امامة علي ونفيها عن معاوية، بينماتوصل الثاني الى العكس.وقد أدت هذه الأحكام بحصيلتها العامة الى سيطرة مبدأ الاجتهاد. فهو لم يعد جزء من العقلانية المعتزلية ، بل وجزء من نشاط القوى واحترابها. اي اعطاء الحق المتساوي لمعارك علي ومناوئيه باعتبار ان كلاً منهم اجتهد بقدر استطاعته .

واذا كان هذا الاستنتاج يتعارض في الكثير من جوانبه مع الوقائع التاريخية، فانه يكشف في الوقت نفسه عن صيرورة سيكولوجية ثقافية جديدة يقوم فحواها في الابتعاد عن ضيق الأفق المذهبي- الفرقي. وذلك لان القضايا الأكثر جوهرية بالنسبة لها لم تعد خلافات الماضي بل المبادئ الجديدة التي بنى على أساسها الاعتزال ذاته. بصيغة أخرى ان عقلانية المعتزلة قد سعت لانتزاع خلافيات الجدل العقيم واجتراره لمعضلات لا تفتر ان تؤدي الى استثارة روح التعصب . ان هذه الاضافة الجوهرية لمكونات الثقافة الاسلامية قد شكلت دون شك أحد العناصر التي امتثلها الفكرالصوفي في موقفه من قضية الخلافة وخلافاتها الأولى وموقع الامام علي فيها.

فقد أذابت المتصوفة العنصر العقلاني للمعتزلة في بوتقتها الأخلاقية. ولهذا لم تنهمك في جدالات الفرق ، بل بحثت عما يمكنه ان يشكل نموذجاً يحتذى به في مظاهره ويمكنه ان يشكل في معالمه الظاهرية علماً من أعلام الاشارة الى حقائقها. وهنا يجدر القول ان

لهذه المحاكاة الدائمة مابين حقائق التصوف وشخصيات الاسلام الكبرى (والعادية أيضاً) أسسها التي لا مجال للاستفاضة بها. وفي الاطار العام يمكن القول بان لهذه العلاقة مستوياتها العديدة. فمنها ماله علاقة بالجذور الاسلامية للتصوف، وما له علاقة بتراث الماضي، وما له علاقة بالثقافة الاسلامية واللغوية للتصوف، وما له علاقة بالطريقة والشريعة. وماوراء كل ذلك تقف العملية اللامتناهية للتسامي الصوفي. ومن الصعب لذلك النظر الى شخصيات الاسلام الكبرى على انها مجرد نماذج عابرة، سيما وانها عادة ما كانت تنحلّ في مواقف الصوفي وسلوكه في السعي للحقائق الخالدة من خلال المادة «الثقافية» في مختلف جوانبها ، بما في ذلك من خلال «خلفاء» الاسلام الأوائل . وقد حدد ذلك طبيعة التباين الكلي لمواقف المتصوفة من الانهماك في جدل الفرق وخلافات المذاهب حول الأفضلية الشخصية والحق والباطل السياسيين . لقد بحثت ان أمكن القول عن «التسامي المعقول» في سلوك أصحاب الرسول باعتبارهم أعلاماً من أعلامها، ووجدت في أفعالهم وأقوالهم اشارات لحقائق . ولهذا أفرد الطوسي (ت- ٣٧٨هـ) في كتاب (اللمع) كتاب الصحابة مصوراً اياهم على انهم «كالنجوم التي أقسم القرآن بها، لانها علائم الاقتداء بالاهتداء بهم» (٢٣). ومن الممكن الاشارة هنا الى احدى الصيغ النموذجية، التي لا تعكس بالضرورة مواقف المتصوفة كلها الا انها تعبّر عن معالم عميقة الجذور لها صفة عمومية في فكرها. فقد أجاب الشبلي (ت-٣٣٤هـ) عندما سئل عن خُمس الابل قائلاً :

- شاة في الواجب . أما عندنا فكلها لله.

---

٢٣) الطوسي : اللمع في التصوف ، ليدن ١٩١٤، ص١٢٠.

وعندما سئل عن مستنده في ذلك، أجاب بانه استند الى ممارسة أبي بكر حيث خرج عن ماله لله ورسوله. ثم أضاف قائلاً : «ان من خرج عن ماله فامامه أبو بكر، ومن خرج عن بعض ماله فامامه عمر، ومن أخذ لله وأعطى لله وجمع لله ومنع لله فامامه عثمان، ومن ترك الدنيا لأهلها فامامه علي. وكل علم لا يؤدي الى ترك الدنيا فليس بعلم»[٢٤] . ان هذا التقييم العام الذي سيعطي له السراج الطوسي في (اللمع) مسحة أدق واقصر في مجرى استعراضه ذكر علي بن أبي طالب، من ان لعلي «الكثير من الأحوال والأخلاق والأفعال التي يتعلق بها أرباب العقول وأهل الاشارات وأهل المواجيد من الصوفية. فمن ترك الدنيا كلها وخرج من جميع مايملك وجلس على بساط الفقر والتجريد بلا علاقة فامامه أبو بكر الصديق، ومن خرج من بعضهاوترك البعض لعياله ولصلة الرحم وأداء الحقوق فامامه فيها عمر بن الخطاب، ومن جمع لله ومنع لله وأعطى لله وأنفق لله فامامه عثمان بن عفان، ومن لا يحوم حول الدنيا وان جمعت عليه من غير طلبه رفضها وهرب منها فامامه في ذلك علي بن أبي طالب»[٢٥]. وقد احتل الامام علي في تقاليد الصوفية الأولى نموذج الشخصية المتمكنة من العلم اللدني[٢٦]. وان له «خصوصية من بين جميع أصحاب رسول الله بمعاني جليلة واشارات لطيفة والفاظ مفردة وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والايمان وغير ذلك من خصال شريفة تعلّق وتخلّق بها أهل الحقائق من الصوفية»[٢٧] . ومن الممكن الاتيان بصيغ وكلمات عديدة

٢٤- البرنسي المغربي : قواعد التصوف . دمشق ١٩٦٨، ص٢١.

٢٥) الطوسي : اللمع في التصوف ، ص١٣٢.

٢٦) الطوسي : اللمع في التصوف ، ص١٢٩.

٢٧) الطوسي : اللمع في التصوف ، ص١٢٩- ١٣٠.

تصبّ كلها في اطار الكشف عن الدور الذي لعبه الامام علي في كيان الصوفي الطرائقي- الحقائقي. لقد أذابته الصوفية في طرقها. وليس من قبيل الصدفة ان يقول الشبلي بان اي علم لا يؤدي الى ترك الدنيا (أي سلوك الامام علي) فهو ليس بعلم . الا ان ذلك لا يعني اطلاقية الفكر بفعل خصوصية استيعاب الصوفي للأموروحاله في مقاله .

الفصل
الثالث

التشيع :

التسامي الروحي للشخصية العلوية

ان كل الصور والانطباعات التي أغرت الأنا الاسلامية في استكناه حقائقها ورفع شأن مبادئها على مثال الامام علي لم يكن بامكانها ان تقتنع دون انزاله الدائم الى أدق خلجاتها الحساسة والتعاطف معه بأشد ما تستطيع من أجل تحسس ذاتها. أي ذلك التيار الذي أراد ان يكتشف نعومته (الخاصة) في خشونته (علي) ويصقل خشونته في نعومته من أجل التمتع بمعنى يقف خارج حياته وموته. وقد اتخذت الشيعة هيئة ذلك التيار. اذ هي الوحيدة التي أعطت لحياته ومماته معنى يتجاوز كل القيم التقليدية عن الحياة والموت برفعه الى مصاف البداية- النهاية، التي تلفّ في دورتها الخالدة كل ماكان ويكون. انها أهبطت كل جبروت «الدهر الجاهلي» في فلك تصوراتها عن المصير العلوي بحيث حولّته الى طاقة ومسار كل تصوراتها ونظرياتها المعرفية- الوجودية والأخلاقية- السياسية. بل يمكن القول بان من الصعب تصور نشوء هذا التيار الخصب في الثقافة الاسلامية دون التراجيديا العلوية، التي أضفت في حيثياتها العديدة معنى عميقاً على كل فعل سياسي مرتهن بها أو يدعي الانتماء لها.

لقد حولت حياته الى جزء من الأزل ومماته الى جزء من الأبد. ونظرت اليه في عيونها الدامعة بكل العبرات المتناقضة والممكنة للنفس الانسانية. ولهذا احتل هذا الموقع السحري في وعي «الأنا الاسلامية» لانه بدا كما لو انه ممثل الكل الاسلامي. وقد تلمست فيه كل الكيانات الجوهرية للمثال ولهذا احتل هذا الموقع التاريخي المثير في التاريخ الاسلامي السياسي لانه بدا كما لو انه ممثل الرجوع للحق. واحتل هذا الموقع الجذاب في الوعي الاجتماعي لانه بدا كما لو انه مثال التضحية المبدئية. واحتل هذا الموقع الحساس في العقائد لانه بدا كما لو انه التجسيد الحي للعقيدة. واحتل هذا الموقع المثالي في الأخلاق لانه طبع تاريخ الاسلام بمسحة وجدانية نتيجة موته البطولي.

فالموت لا يخلق عظمة لانه لا معنى له بحد ذاته. فهو يمتلك قيمة فقط في تلك الحالة التي يصبح بها الخاتمة «اللاطبيعية» المثيرة للتساؤل عما هو أكثر يقينية في اقناعه من كل شيء. اذ لا يقين في وجوديته أكثر من الموت. وحالما يكون قادراً على اثارة ما لا يحصى من امكانيات التأمل والاستغراب، فانه يكون قد تضمّن معنى يتطابق في كل عناصره مع السرّ المحيّر للعقل والضمير. اي عندما يكون الموقف منه في نهاية المطاف كما لو انه بداية لشيء معلوم. بمعنى انه يمتلك قيمة بحد ذاته لا تثير الأسى، بل على العكس انه يولد شعور الخضوع الابدي للوحدة، التي لا يضع حدا لها سوى الاضمحلال الكلي لها. اي عندما يحزم أشعة التجربة الشخصية كلها في لحظة الوعي الخاطف والتي ينعدم فيها تلألؤ الامكانية المستقلة لتأمل ما مضى. ولا يمكن ان يحدث ذلك الا في لحظة ممات تلك الشخصيات، التي يتطابق مصيرها مع مصير المراحل التاريخية الكبرى، مع تلك اللحظات الخاطفة التي يمثل موتها نشوء آفاق جديدة

شديدة التداخل من الصعب حصرها في ماهو متعارف عليه في قواعد السلوك والادراك بالنسبة لمعاصريه ولاحقيه.

فاذا كان إقبال الموت على أبي بكر قد أثار فيه مشاعر الانتقاد لما هو حوله أو لما كان يدور من صراع خفي حول السلطة، فان مرارة مذاقه قد حددها ورعه الكبير ورونقه الانساني العميق. ولهذا خاطب المجتمعين حوله قبل مماته بكلمات عبّر فيهاعن ألمه من المهاجرين الذين لم ير أشد عليه في وجعه منهم. وذلك لانه ولى عليهم من هو خيرهم في نفسه (عمر) مما أثار استياءهم، لان كلاً منهم أراد هذاالأمر (السلطة) لنفسه. وقد وجد سبب ذلك في اقبالهم على الدنيا وثرواتها. ولهذا انهى كلماته بخطاب شديد اللهجة، قائلاً: «والله لئن يقدم أحدكم فتضرب عنقه في غير حدث خير له من ان يخوض غمرات الدنيا»، مما حدى بعبد الرحمن بن عوف الى تهدئته قائلاً: «خفّض عليك من هذا يرحمك الله فان هذا يهيضك «يضعفك على ما بك»[1] وحالما تأسّى على ماضيه فانه لم يجد في ما يتأسى عليه الا ما له صلة بالسلطة. فهو يتأسى على ثلاث فعلهن منها: ليته ترك بيت علي بن أبي طالب، وليته اختار يوم السقيفة أبا عبيدة أو عمر بن الخطاب، وليته أخيراً قتل أو أطلق ذي الفجاءة السلمي ولم يحرقه. أما ما تركهن وليته فعلهن فهو عدم قتله الأشعث بن قيس وليته حين بعث خالد بن الوليد الى العراق بعث معه عمر بن الخطاب. أما ماكان يود معرفته من النبي فهو لمن هذا الأمر بعده وفيما اذا كان للأنصار فيها حق، وعن ميراث بنت الأخ والعمة»[2]. وليس من الصعب رؤية

---

١) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ٢٧-٢٨.

٢) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٢٨- ٢٩.

الحافز العميق القائم وراء كل هذا التأسي والتمني. انه يعكس شخصية أبي بكر القيادية- السياسية والهمّ العميق المتمحور حول مصلحة الأمة.

وليس من قبيل الصدفة ان تهتم التقاليد الاسلامية اللاحقة بهذا الجانب الى الدرجة التي تصوره بحديث (نبوي) يقول : «ارحم امتي بأمتي أبو بكر الصديق». ولهذا فان موته لم يكن بامكانه ان يثير أكثر من أحكام وتصورات الاعتزاز والترّحم.

أما مقتل عمر بن الخطاب فقد كان لحد- ما طارئاً. ولهذا لم يثر استغراب الأمة أكثر مما أثار استغرابه الشخصي. فقد أخذ يسأل الجميع قبيل موته ان كان مما جرى من طعن «المجوسي» له عن ملأ منهم أو رضا؟ وقد أجابه الجميع بأنه ماكان ذلك منهم عن ملأ ولا رضا. فعندما طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وهو مقبل لصلاة الصبح، التي عادة ماكان يغلس بها صرخ: «دونكم الكلب فانه قد قتلني»! وعندما قال له كعب الاحبار وهو في احتضاره : «الحق من ربك فلا تكونن من الممترين. وقدكنت أنبأتك بأنك شهيد»، فانه أجابه باستفهام أعمق: «ومن أين لي بالشهادة وأنا بجزيرة العرب؟!. لقد أقنعه وأراحه كون قاتله مجوسياً. ولهذا استبشر وحمد الله الذي لم يقتله بيد رجل يحاججه بكلمة «لا اله الا الله» يوم القيامة. فعمر بن الخطاب ذاته لم يقتنع بفكرة الشهادة. وان مقتله على يد مجوسي لم يكن بامكانه أن يجعله الا مأثرة في تراث المسلمين كرمز لعظمته وهيبته وعدالته. وان حمده لله على قتله بيد رجل غير مسلم قد حبس موته في تقبّل الأمة له كجزء من مصير خلفائها. ولهذا لم يبك ضميرها. على العكس!! لقد وجدت في ذلك نموذجاً رفيع المستوى لما ينبغي ان يكون عليه «الفاروق».

واذا كانت التقاليد الاسلامية اللاحقة قد أدرجت شخصيته في اطار الحديث الآنف الذكر عن أبي بكر، ولكن بتحديد هويته (عمر) على انه «أقواهم في دين الله»، فانها لم تجد عثمان بن عفان الا في مفهوم الحياء باعتباره «أصدقهم حياء». ولكن اذا كان هذا التعبير أكثر ارتباطاً بالباطن فان أثره لابد وان يكون بادياً في الظاهر. الا ان الأخيرة كشفت في ردود الأمة عن سمته. لم يضف غليه الا قتله. ولم يأته أحد بصورة جديدة الى تصويره شهيداً. فهو لم يمت بمرض أو غدر أو حرب أو جهاد أو تحدي، ولهذا افتقد موته الى روح المعاناة والبطولة. لقد كان موته لا يخلو من لمحات مأساوية. الا انها زهيدة في ميزان الشهادة الاسلامي. وعندما حاول عبد الله بن سلام تحذير الثوار من ان مقتل عثمان سيؤدي الى اثارة الفتن وافتراق الملائكة وانه هو المشار اليه في التوراة بالخليفة المظلوم الشهيد، فان الجمهور أجابه : «يا يهودي! أشبع بطنك واكس ظهرك! والله لا ينتطح فيه شاتان ولا يتنافر فيه ديكان»[٣]. بصيغة أخرى، عندما كان عثمان أواخر حياته محاصراً لم يمتلك من الجرأة أمام معارضيه سوى اعلان «التوبة». واذا كان ذلك فعلاً ما رفيعاً من وجهة النظر الأخلاقية المجردة، فانهاكانت مخلوطة بالذنب، كما سيقول عنه طلحة فيما بعد. اي ان عثمان خلط التوبة بالذنب وبالتالي فلا سلوك التوبة كان أخلاقياً لانه خاضع لمكر السياسة، ولا في السياسة كان مبدئياً لانه لم يسع لمواجهة مصيره وجهاً لوجه. وان ذلك يبرز بوضوح في كل ممارساته الأخيرة التي أدت دون شك الى مذاق حتفه الأخير. اذ اننا نعثر على تناقضات في سلوكه لا تتسم على الدوام بحيوية السياسة، بل بثقل التسوس السياسي والزيف الأخلاقي. لقد أفقدته السلطة

---

٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ٦٣-٦٤.

شعور الاخلاص. ولهذا فان من العبث مقارنته بأسلافه العظام (أبي بكر وعمر). فالظروف القاهرة هي التي كانت تنتزع منه قول الاخلاص. ولهذا فان اعلانه التوبة أمام الملأ بعباراته الشهيرة: «من أساء فليتب. ومن أخطأ فليتب. وأنا أول من أتعظ. والله لأن ردني الحق عبداً لانتسبن نسب العبيد»[٤]، لم تكن صادقة. لقد كان ذلك نوعاً من التمني المخادع. فالكتب التاريخية عادة ماتورد الحادثة التالية لاعلان توبته والتي جرت بينه وبين مروان، عندما أراد التكلم والتعليق على توبته، حيث ردت عليه (مروان) زوجة عثمان نائلة بنت القرافصة قائلة: «بل اسكت! فو الله لئن تكلمت لتغرّنه وتوبقنه!» الا ان عثمان فضلّ سماع مروان الذي أتحفه بحكمة سياسية عملية ماكرة. لقد طالبه بنقض التوبة لانها كما يقول مروان «لو كانت وهو في عزّه وقوته ومنعته لقبلها. ولكنها في محل الضعف تضعف أكثر»[٥]. وان تقبل هذه النصيحة من عجوز مسلوب الارادة كان لابد وان تؤدي الى استثارة مشاعر المكر والانتقام وافساد الذوق العملي للذات والمعارضة. ولهذا وجد في التشبث بأفعاله الماضية عروة اليقين التي يمكنه بها مواجهة الثائرين. فعندما حاول مراراً اقناع الغاضبين عليه من خلف أسوار داره المحاصر، فانه لم يجد في ذاكرته الا ان يذكّرهم بانه هو الذي اشترى البيت الذي وسعوّه ليكون مسجداً، وانه هوالذي اشترى بأمواله بئراً للسقي لا يسمحون له الان بالارتواء منه، وانهم نقموا عليه أشياء فعلها سابقاً أبو بكر وعمر غير انهم سكتوا عنهما لخوفهم منهما ولقمعهما اياهم. ولهذا استصرخهم بعبارة : يا قوم لا تقتلوني! وحالما انتهى الى حتفه بين ناتف لحيته وضارب صدغه

---

٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص٤٧.

٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص٤٧.

وطاعن بطنه، فان مقتله لم يثر في أفضل الأحوال أكثر من مشاعر الأسى. بينما لم يفعل موته في ورع المسلمين أكثرمن استنزاف دموع الخجل. وحالما جرى توظيف دمه لمآرب السياسة، فان مادة الصراع وحجتها لم تتعد حدود قميصه. اي ان من حارب تحت لواء قميصه لم يفعل في الواقع الا على ابتذال موته. انهم حولوا مقتله الى ذريعة وموته الى وسيلة للمآرب السياسية الماكرة.

وعندما سيقتل الامام علي على هذه الخلفية النافذة من مشاعر الوجدان الحق، فان كل ماقاله وفعله تحول الى حروف المناجاة العميقة التي يتهاون التاريخ في ترديد صداها. الا انه يضخمها بأكبر ما يستطيع عندما تعطي لتياره معنى مقدساً. فهو الوحيد الذي واجه موته بأقصر عبارة وأعمق اشارة عن معنى المصير الحق عندما قال: «فزت ورب الكعبة»!. فاذا كان مقتل عثمان بن عفان قد أعطى للأمة معنى انتصارها للحق، فان مقتل الامام علي قد أعطى للأمة للمرة الأولى تذوق تراجيدية الحق. لقد أعطى لها للمرة الأولى تذوق معنى الشهادة، التي امتثلت في ذاتها كل دراما الخلافة ومعنى صراعاتها. فقد أرسى موته الأسس المتينة لمعبد الشهادة الاسلامي. وبالتالي أعطى لكل الأفعال المأساوية والقدرة على التضحية والصراع باسم المثال موشور رؤية ذاتها، أو مادعوته بمرايا رؤية الكل الاسلامي.(٦)

---

٦) ان الحادثة الآنفة الذكر، التي حاولت ان تعطي على لسان عبد الله بن سلام لمقتل عثمان بن عفان معنى الشهادة استناداً الى ما أسماه بالخليفة المظلوم الشهيد الوارد ذكره في التوراة، لم تحصل على اعتراف جدي. ومن المحتمل ان تكون هذه الفكرة موضوعة في وقت لاحق، لانه لا معنى للدفاع عنه في ظل اعتراف مسبق بانه هو الشهيد. وفي حالة اهمال هذا التناقض، فان الرد –

وسوف تظهرهذه المفرقات الشخصية التي نعثر فيها على انكسار الآمال باسم الحق في فلك المحاورات التي احتفظت لنا بها كتب التاريخ والسير. اي كل مايكشف عن عمق تأثير الشخصية العلوية في مصير الأمة وأسلوب رؤيتها حقيقة الوفاء لمبادئها الكبرى. فعندما أرسل معاوية بن أبي سفيان الى الزرقاء بنت عدى يستفسرها لماذا كانت تؤلب المقاتلين لقتاله ونصرة علي بعباراتها الموجهة للناس والقائلة : يا أيهاالناس ان المصباح لا يضيء في الشمس، وان الكوكب لا يقدّ في القمر، وان البغل لا يسبق الفرس، ولا يقطع الحديد الا الحديد... ألا ان خضاب النساء الحناء وخضاب الرجال الدماء. والصبرخير في الأمور عواقباً». وعندما قال لهامعاوية،

— الاسلامي الثائر والقائل، بانه سوف لن تنتطح من أجله شاتان تعكس السيكولوجية الواقعية تجاه السياسة التي بدت لهم كانحراف وانتهاك لقواعد الحق. فالثائرون لم يبحثوا عن معنى الشهادة أنذاك، بل عن معنى الحق. وهم لم يسعوا من وراء قتله الى اعطائه معنى. على العكس لقد كان ذلك منبعثاً من الاستجابة لدعوة الانتقام للحق. واذا كان من الممكن الوقوف عند حدود هذا «الجدل» الذي حصل على استمراريته في القتال اللاحق، فان من الصعب الثقة بما تورده بعض المؤلفات التاريخية من رد ابن سلام القائل، بان كلامهم (الثائرون) عن الشاتين والديكين صحيح، ولكن التيسان الكبيران (علي ومعاوية) يتناطحان فيه. وذلك لان قضية كهذه لم تبرز بعد. فعثمان لم يقتل أنذاك بعد. ولم تبرز شخصية علي ومعاوية كشخصيات وقوى ومعسكرات متعارضة، بما في ذلك بعد مقتل عثمان بفترة. اذ هي لم تظهر الا بعد معركة الجمل وظهور الصراع السياسي المباشر.

- والله يا زرقاء لقد شركت عليا في كل دم سفكه،

- احسن الله بشارتك يا امير المؤمنين. مثلك من بشّر بخير وسرّ جليسه!

- وقد سرك ذلك؟

- نعم والله لقد سرني قولك !

- والله لوفاؤكم له بعد موته احب الي من حبكم له في حياته(٧).

وقد كان لهذا الوفاء امتداده العميق في رؤية الحق في شخصه. فعندما أعطى معاوية ستة آلاف دينار الى اروى بنت الحارث بعد مطالبتها اياه، وهي المدافعة عن الامام علي في حروبه ضده، قال لها :

- اما والله لو كان علي ما امر لك بها (النقود)

- صدقت ان عليا ادى الأمانة وعمل بامر الله واخذ به. وأنت ضيعت امانتك وخنت الله في ماله فاعطيت مال الله من لا يستحقه. وقد فرض الله في كتابه الحقوق لاهلها وبينها فلم تاخذ بها ودعانا (علي) الى اخذ حقنا الذي فرض الله لنا. فشغل بحربك عن وضع الأمور مواضعها. وما سالتك من مالك شيئاً فتمنّ به، إنما سالتك من حقنا. ثم انشدت:

الا يا عين ويحك اسعدينا — الا وابكي أمير المؤمنينا
رزينا خير من ركب المطايا — وفارسها ومن ركب السفينا
اذا استقبلت وجه ابي حسين — رايت البدر راع الناظرينا(٨)

---

٧) البغدادي : بلاغات النساء، ص٣٣- ٣٤.

٨) البغدادي : بلاغات النساء، ص٢٩- ٣٠.

اي كل ما جمّع في ذاته الاستيعاب الشعبي المتعمق للحب والحق باعتبارهما الأساس العاطفي- العقلي لكل الصرح الفكري حول موقع هذه الشخصية في الكينونة الاسلامية للخلافة. فعندما قال معاوية لسودة بنت عمارة حال دخولها عليه : «الست انت القائلة في صفين

وانصر علياً والحسين ورهطه واقصد لهند وابنها بهوان

فما حملك على ذلك؟ فأجابته: «حب علي واتباع الحق!

– فوالله ما أرى عليك من اثر علي شيئاً.

عندها أنشدت الشعر الآنف الذكر وأضافت اليه. وعندما سألها أخيراً عن حاجتها، طالبته ان يغير الوالي بشر بن أرطأة لغلظه وقسوته، وهددته بقومها، فهددها (معاوية) بردّها الى ابن أرطأه ليعاقبها فقالت :

صلى الاله على جسم تضمّنه قبر فاصبح فيه العدل مدفوناً

قد حالف الحق لا يبغي له بدلاً فصار بالحق والايمان مقروناً

وعندما سألها من ذلك؟ أجابته : علي ابن أبي طالب.

– وما صنع بك حتى صار عندك كذلك؟

– قدمت عليه في رجل ولاه صدقتنا فكان بيني وبينه مابين الغث والسمين. فأتيت علياً لأشكو اليه ماصنع بنا فوجدته قائماً يصلي. فلما نظر الى انفتل من صلاته ثم قال برأفة وتعطف، ألك حاجة؟ فأخبرته فبكى ثم قال : اللهم انك أنت الشاهد عليّ وعليهم. اني لم آمرهم بظلم خلقك ولا بترك حقك. ثم أخرج من جيبه قطعة وكتب فيها يطالبه بالعدل الى ان يغيّره. عندها قال معاوية : لقد لحظكم ابن أبي طالب الجرأة على السلطان. فبطيئاً ما تفطمون»(٩).

---

٩) البغدادي : بلاغات النساء ص٣١- ٣٢.

لقد كان ادراك شخصية علي وموقعها في الضمير الاسلامي للأمة وفي وعيها الاجتما- سياسي متكافئاً عند كل من الجماهير والسلطة. ففي الوقت الذي جرى ادراك شخصه على انه ممثل الحق ومحاربة الظلم فان ادراك السلطة (معاوية) له جرى على أساس كونه مصدراً لاثارة القلاقل والفتن أو تجرئه الجمهور على السلطان. ولعل النادرة التي تصور الحديث الذي جرى بين معاوية وعكرشة بنت الأطرش (وهي التي حرضت المقاتلين ضده) عندما دخلت عليه في الشام بعد أن أصبح خليفة

- يا عكرشة ! الآن صرت امير المؤمنين!
- نعم اذ لا علي حي !
- الست صاحبة الكور المسدول والوسط المشدود والمتقلدة حمائل السيوف وانت واقفة بين الصفين يوم صفين... فما حملك على ذلك؟
- يا أمير المؤمنين ان اللبيب اذا كره أمراً لم يحب اعادته.
- صدقت. اذكرى حاجتك.
- ان الله قد رد صدقاتنا علينا وردّ أموالنا فينا الا بحقها. إنّا قد فقدنا ذلك. فان كان ذلك عن رأيك فما مثلك من استعان بالخونة.
- يا هذه. انه تنوبنا أمور هي اولى بنا منكم من بحور تنبثق وثغور تنفتق.
- يا سبحان الله! مافرض الله لنا حقاً جعل فيه ضرراً على غيرنا ما جعله لنا، وهو علام الغيوب.
- هيهات يا أهل العراق ! فقهكم ابن أبي طالب فلن تطاقوا!(١٠)

---

١٠) البغدادي : بلاغات النساء، ص٧١- ٧٢.

وليس من قبيل الصدفة ان تسعى السلطة الأموية في أغلب تراثها لاثارة الكراهية العمياء تجاهه وشتمه على المنابر مع تشديد القمع ضد هذه الجرأة التي أراد معاوية فطام الناس عنها. ولم يكن ذلك في أعمق أعماقه معزولاً عن صدفة صعود الأمويين للسلطة. ذلك ان صعو معاوية لسدة الحكم كان نتاجاً للغيلة التي قتل بها الامام علي. فالسلطة التي سقطت كثمرة يانعة في أحضان معاوية كان لابد وان تثير فيه شهية استحواذها الكلي. ولم يكن ذلك ممكناً دون انتزاع كل امكانية لحقّ المطالبة بها. اي انه نظر الى هذا «السقوط» على انه دليل على صعوده،والي مقتل علي على انه دليل على قوته وفوزه. وقد وجد ذلك طريقه الخفي الى تقاعير تفكيره السياسي. الا ان محاولته فطم الجماهير عن الجرأة على السلطان كان لابد لها من أن تؤدي بصورتها المباشرة الى استثارة الشعور بالغبن أولاً والتحدي ثانياً. ولعل في الحادثة المروية عن بكارة الهلالية في حضورها عند معاوية وماجرى لها، نموذجاً رمزياً أصيلاً. فعندما دخلت عليه وكان بحضرته مروان وعمرو بن العاص وغيرهم، فأخذ كل منهما يروى شعرها في مدحها علياً يوم صفين. حيث أورد الأول شعرها القائل :

أترى ابن هند للخلافة مالكاً هيهات ذاك وما اراد بعيد

بينما أورد الثاني شعرها القائل :

قد كنت آمل ان اموت ولا ارى

فوق المنابر من امية خاطب

وعندما سكت القوم قالت : نبحتني كلابك يا أمير المؤمنين... أنا والله قائلة ما قالوا. لا أدفع ذلك بتكذيب فامض لشانك. فلا خير في العيش بعد أمير المؤمنين.(١١)

---

١١) البغدادي: بلاغات النساء ص٣٥.

بصيغة أخرى انه اذا كان من الممكن فطام شرائح عريضة من الأمة عن الجرأة على السلطان، فانه كان من المستحيل على السلطان افطام الأمة عن الجرأة في حب وتعظيم رموزها الكبرى. فالسلطة الأموية لم تجد في علي سوى أبي تراب، بينما الجماهير لم تجد في أبي تراب سوى علي[١٢] والمفارقة التاريخية العميقة تقوم في ان مابدا للأمويين نقيصة اتخذ في أعين الشيعة هيئة الرفعة والتسامي. فالسلطة عادة ماتفتقد القدرة على ادراك القيمة الرمزية للأشياء والأسماء. فهي غير مستعدة لوعي هذه القيمة بمعزل عن «منطق القهر والمصلحة. الا ان التقييم الايديولوجي، الذي عادة ما ينبع من مكونات الروح الخائن في حالة انتصاره المغامر كان ينبغي له ان يخوض غمار صراع طويل من أجل ان يقنع أتباعه الأقربين أولاًومن ثم الحصول على أتباع أخر.

الا ان هذه العملية لم تكن واسعة النطاق وفاعلة الحجم. فقد بقيت الأمة بما في ذلك أشد الناس رغبة في الانتقام منه يكنون له في أعماقهم احتراماً عميقاً. فعندما حاول معاوية على سبيل المثال، استمالة عمرو بن العاص الى جانبه، فان الأخير حاول استشارة ولديه، فنصحه الأول (عبد الله) بالكف عن الصراع والبقاء في حيز الدين فيما اقترح عليه الآخر (محمد) ان يلحق بمعاوية والطلب بدم عثمان. وقد أدرك عمرو مضمون كلامهما عندما أجابهما بان الأول يأمره بما هو خير له في دينه، أما الثاني فيأمره بما هو خير له في

---

١٢) أبو تراب هي التسمية التي أطلقها النبي محمد على علي عندما وجده مرة نائماً على الأرض والتراب على خده فأنهضه ودعاه متطلفاً ومتحبباً بابي تراب. وقد تحولت هذه التسمية الى شتيمة من على منابر الأمويين.

دنياه. وقد أقلقه ذلك، أو لنقل بصورة أدق، إنه كان يعاني، شأن أغلب دهاة السياسة من تناقض القول والفعل، السياسة والأخلاق. وعندما دعا غلاماً داهية له يقال له وردان للتحادث معه قال له الغلام : إن شئت أنبأتك مافي نفسك !

- هات يا وردان !
- اعتركت الدنيا والآخرة على قلبك. فقلت مع علي الآخرة بلا دنيا ومع معاوية الدنيا بلا اخرة. فانت واقف بينهما.
- ما اخطات مافي نفسي، فما ترى يا وردان؟(١٣)

واذا كانت النتائج معلومة الآن فانها في وقتها كانت مثار القلق الداخلي، الذي عبّر دون شك عن ادراك وجداني لشخصية علي باعتباره المثل الحقيقي للدين والآخرة. بينما سيردّ على استفسار ابن أخيه عندما وصل الى مصر بعد حصوله على موافقة معاوية على اعطائه اياه مصراً طعمة له مقابل تضامنه معه، واستغراب ابن أخيه من موقفه هذا فأجابه عمرو :

- يا ابن اخي لو كنت مع علي وسعني بيتي ولكني مع معاوية.
- انك لم ترد معاوية ولكنك تريد دنياه وهو يريد دينك(١٤).

ولم يعن الدين ههنا سوى ماله علاقة جوهرية بالخلق والأخلاق. ولعل الحادثة المروية عن محاورة معاوية لعمرو بن العاص عما طرقه من أخبار ثلاث ليس له فيها اجابة كاملة منها كسر ابن أبي حذيفة لسجن مصر وان ملك الروم يزحف الى الشام وان علياً يتهيأ لمحاربته، فان ردّ عمروبن العاص كان بالشكل التالي : انه يمكن ببضعة رجال قتل ابن أبي حذيفة، وانه يمكن اهداء وصائف الروم

---

١٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٤٤.

١٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٤٥-١٤٦.

ومن الذهب والفضة الى قيصر فانه سيكون سريعاً الى الموادعة، واما مايخص علي «فان له في الحرب لحظاً ماهو لأحد من الناس.وانه لصاحب الأمر»[١٥]. أما بعد مبارزته لعلي ورفعة الأخير عن قتله بعد ان صرعه، فانه لم يكن بامكانه الا يكنّ له احتراماً جعله يرد في أحد المرات على معاوية الذي عيّره بذلك، بانه يكفيه مبارزته ولم يجبن منه (كما فعل معاوية). أما معاوية فله الكثير من الكلمات التي تفصح عن اعجابه الشديد بعلي وادراكه لضعفه مقارنة به[١٦].ولعل الحادثة الطريفة المروية عن ابن محجن الثقفي، الذي قدم على معاوية وهو يصرخ : اني أتيتك من عند الغبي الجبان البخيل ابن أبي طالب! فقال

---

١٥) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ص١٤٦.

١٦) ان ذلك مرتبط دون شك بالكفاءة الشخصية لمعاوية. فقد كان هو بارعاً، دهانياً، حليماً – سياسياً. ويمكن القول بان معاوية ظل حتى في أشد حالات مكره الحياتي رجل السياسة الأول. ومن الصعب ان نعثر على شبيه له من حيث امكاناته السياسية ونظراته الواقعية وحدسه السياسي ومرونته الجريئة في تلك المرحلة. سيما وان تطور الخلافة العربية قد كان وثيق الارتباط بما أثبته وثبّته من صفات وأساليب في ادارة شؤون الدولة. وليس من قبيل الصدفة ان يجري تقييمه عالياً بما في ذلك في الاتجاهات السنية المتشددة، رغم تقييمها العام له باعتباره باغياً.

فقد جرى أحياناً تصويره باعتباره الامام العادل المجاهد والفاتح الصابر. ويروى ابو بكر الاثرم (ت- ٢٧٠هـ) كيف ان ابن مهران الأعمش (ت- ١٤٨هـ) عندما ذكروا عمر بن عبد العزيز وعدله قال : فكيف اذا ادركتم معاوية. فقالوا : لحلمه؟ فقال : لا والله بل في عدله. فيما وصفه أبو اسحق السبيعي قائلاً : لو ادركتموه أو ادركتم ايامه لقلتم كان المهدي». أي نفس الأفكار التي سيرددها ابن تيمية.

له معاوية : لله أنت ! أتدري ماقلت ؟ أما قولك الغبي فوالله لو ان السُن الناس جمعت فجعلت لساناً واحداً لكفاها لسان علي[١٧] وأماقولك انه جبان فثكلتك أمك وهل رأيت أحداً بارزه الا وقتله؟ وأماقولك أنه بخيل فوالله لو كان له بيتان أحدهما من تبر والآخر من تبن لأنفذ تبره قبل تبنه ! وعندما سأله الثقفي علام يقاتله اذا؟ فانه أجابه، لأجل دم عثمان والسلطة، مما أدى بالثقفي الى ان يلحق بمعسكر علي[١٨].

ومن الممكن القول بان التقييم الايجابي العام كان مميزاً لكل أولئك الذين خاضوا صراعاً ضده أو اعتزلوه. ففي جوابه على كتاب معاوية رد عبد الله بن عمر من بين مارد به قائلاً: «أما قولك اني طعنت على علي فلعمري ما انا كعلي في الاسلام والهجرة ومكانه من الرسول. ولكن أحدث أمراً لم يكن لنا فيه من رسول الله عهد»[١٩]. اما سعد بن أبي وقاص فقد رد فيما رد على كتاب معاوية قائلاً : «ان أهل الشورى ليس فيهم أحق بها من صاحبه. غير ان عليا كان من السابقة ولم يكن فينا مافيه. فشاركنا في محاسننا ولم نشاركه في محاسنه. وكان أحقنا بالخلافة ولكن مقادير الله التي صرفتها عنه.

---

١٧)ذلك يعكس واقع التطور الفكري أنذاك وخصوصية الثقافة العربية في ملامحها الأولى (والتالية لحد ما ايضاً) والتي لعب فيها الكلام (اللسان) دور كبير. بحيث تقاس بمدى طلاقة اللسان وفصاحته عمق الذهنية ومقدراتها. اي كل ما أعطى لثقافة التصنيف اللاحقة في الاسلام مادة الاستنتاج القائل بان خصوصية العرب وخصوصية ابداعهم الفكري وطبيعتهم الذهنية تقوم في تمكنهم العميق من ملكة الشعر والأدب واللسان.

١٨) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٧٠- ١٧١.

١٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٦٩.

وقـد علمنا أنه أحق بهـا منا، ولكن لم يكن بد من الكلام في ذلك والتشاجر»[٢٠].

ان الماضي حـالما يتحـول الى جزء من الذاكـرة الحـيـة فـان من الصعب حصر فـعاليته في مجرى واحد. فـادراك السلطة الأموية لعمق تأثيره الروحي في امكانية خلق «الجرأة على السلطان» اضطرها الى دفع مهمة فطام الناس عنها كضرورة أولية، بينما أدت ممارستها هذه بالاتباع الشيعة الى الاستثارة الدائمة للماضي باعتباره الجزء الأكثر حيوية في ذاكرتها الكلية. فالسلطة الأموية التي افلحت نسبياً في قهر الجرأة العلنية، ولّدت روح التحـدي الدفين. اي ان سياسة الفطام أدت الى صيـرورة الانفطام عن الطفـولة. وقـد رافق هـذه العـمليـة المعـقـدة صيـاغة أساليب جـديدة في الموقف من السلطةوالتراث السـالف. فلم تعد الجرأة المباشرة والثورة على السلطان همـا أسلوب التعبيرالوحيد عن الانتـمـاء المبـاشر والروحي للكيـان «العلوي»، بل والتـقـيـة البـاطنيـة أيضاً. فـاذا كان اسهام التقية السياسية يقوم في ابداع قواعد ضبط النفس، فـان باطنيـتـهـا قد الهمت العقـول والخيـال في ابداع قـواعد تحررهما اللامتناهي[٢١].

---

٢٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٥٠.

٢١) وهنا يجدر القول ان هذه الظاهرة أعقد مما يبدو للوهلة الأولى. ومن الصعب حصرها في اطار قاعدة شكلية او تعبير ضيق يمكن ان يدعي استيعابه الشامل لكل حيثياتها. اذ انني لا أقصد الان بقواعد التحرر اللامتناهي سوى ما يمكنه التطابق مع فكرة وممارسة وسيكولوجية التعويض الفكري عن محدودية التقية السياسية، ولحد ما نفيها في ابداعات الماضي.فالأخير لم يعد بحد ذاته تياراً ما مستقلاً، بل عادة مايحدده، الى جانب الأسس الفكرية الكبرى للباطنية (الاسماعيلية خصوصاً)، ثقافة المفكرومعطيات المرحلة الملموسة في معاركها السياسية والفكرية.

ان هذا التناقض بين ضبط النفس الظاهري وتحررها الباطني هو من ابداع الأحكام المنطقية. ذلك انه حالما يلتقي ضبط النفس الظاهري بالتحرر الباطني، فانه يخلق بالضرورة أسلوب رؤيته للظاهر والباطن على أسس أخرى عادة ما يرتقي الى مصاف البحث عن الصلة الممكنة والدائمة والنسبية بين المطلق والعابر، الآلهي والانساني، الكلي والجزئي، الروحي والمادي. واذا كان ذلك واضحاً بهذا القدر أو ذاك في كل اتجاهات التشيع، فان أحد نماذجه الكلاسيكية الراقية تجلت في ابداعات الفكر الاسماعيلي. وقد حصل الامام علي في هذه النماذج على احدى صوره الخاصة التي لا يمكن تحديد هويتها بتلك السهولة البادية للعيان في آراء وأحكام المدارس الشيعية الأخرى[٢٢].

فقد جرى النظر اليه ضمن اطار منظومة مترابطة في ميتافيزيقيتها وانطولوجيتها ومعرفيتها وشريعيتها و سياسيتها. الا انها ظلت محصورة في الاطار العام، بين أقطاب مادعوته بالضبط الظاهري والتحرر الباطني. وليس من قبيل الصدفة ان تستشهد الاسماعيلية دوماً بالكلمات المنسوبة للامام الصادق، القائلة بان: «ظاهرنا امامة وباطننا غيب لا يدرك!» اي انها دفعت بهذه العلاقة الى أقصى قدر ممكن لها في مجال الفكر. وبهذا تكون قد مهدت أرضية تأويلاتها اللامتناهية. ومن هنا قدرتها على تأويل الماضي والحاضر والمستقبل، الذات والأعداء بهاجس واحد، كما لو انه محصور في قناعاته بين «العزة واليقين».

---

٢٢) هناك فرق كبير بين الاسماعيلية والتشيع الامامي (الاثني عشري) بما في ذلك في مواقفهما من الامام علي. فالاسماعيلية أكثر افراطاً في فلسفتها وتفلسفها لموقع الامام علي، بينما الامامية اكثر لاهوتية وواقعية في أحكامها.

فعندما يتناول ابراهيم بن الحسن الحامدي (ت- ٥٥٧هـ) على سبيل المثال مقارنة الامام علي بالنبي محمد ضمن مفاهيم «ناطق الدور» و «الوصي»[٢٣]، فانه يأخذ بايراد «المعجزات» النبوية التي أبدعها خيال اللاهوتية الاسلامية من حمل آمنة به وغيرها من «المعجزات»[٢٤]، ومايقابلها من فضائل الولي (الامام علي) و «معجزاته» التي تبدأ هي الأخرى من حضور أمه المخاض مروراً بغيرها من «المعجزات»[٢٥]. وان لهذه المقارنة الظاهرية أساسها الباطني القائم في طبيعة العلاقة بين «ناطق الدور ووصيه»، اي استكفال محمد لعلي بالوصاية والامامة كأمر الهي. فالامام علي يظهر

---

٢٣) ان المهمة المطروحة أمامي الآن لا تتعدى في الأغلب حدود تصوير بعض الملامح الأساسية للفكر الاسماعيلي في نظرته الى الامام علي، لا دقائق هذا الموقع في منظوماتها الفلسفية. اذ ان لموقعه فيها أماكن ونوعيات مختلفة. وسوف أكتفي هنا بآراءالحامدي لانها تشكل نموذجاً كلاسيكياً للفكر الاسماعيلي رغم ان هناك صوراً أخرى عديدة عند الكثير من أقطاب الاسماعيلية.

٢٤) ان الاسلام في حقيقته لا يقر بمفهوم المعجزة، على الأقل فيما يخصه هو ذاته. فقد وضع عقل الأمور والتفكربها كعنصر جوهري من عناصر الايمان. وليس من قبيل الصدفة ان يخلو القرآن من مفهوم المعجزة. بل يمكن القول بانه رفضها باعتبارها فكرة لا تمتلك ضرورة بحد ذاتها. فالقرآن يتكلم أساساً عن «الآية» و «البيان». وليس الا اللاهوتية اللاحقة وصراع المدارس الكلامية فيما بينها وفي دفاعها عن الاسلام ضد الأديان الأخرى (النصرانية واليهودية والمجوسية) هو الذي أدى الى تأثره بفكرة المعجزات المميزة للنصرانية واليهودية. اي كل ماسيؤدي الى ابداع مايقارب الالف(١٠٠٠) معجزة للنبي محمد، بينما لم يتكلم هو عن «مأثرة» تستحق التحدي سوى القرآن.

٢٥) الحامدي كنز الولد، بيروت ١٩٧٩، تحقيق مصطفى غالب ص٢١٢- ١٢٥.

هنا باعتباره القيمة القائمة على قوائم السر الذي يعطي معنى عميقاً (غيبياً) لكل ماهو موجود. فهو مستقر الباطن ومركزه. وباحتلاله لهذا الموقع يكون قد قام، حسب عبارة الحامدي، «مقام النور و الحجاب المشهور والباب المستور، الذي اسمه في العصور والدهور، ونهاية النهايات وغاية الغايات، صاحب الظهور اللطيف، المتسلسل معناه من أول السلالة الشرعية الى ظهوره مع الرتبة المحمدية»[٢٦]. فالشخصية العلوية تتحول هنا الى جزء جوهري في خطة العلم الالهي، او انها الكيان الفاعل في هرمونية الأزل، الذي يؤدي تجاهل الاقرار به الى محقِ كلِ الانسجام الحقيقي مع حقائق الشريعة الجسمانية والروحية. اي تلك النهاية التي مثلتها وحدة النبوة- الوصاية في النبي (محمد) و الوصي(علي).

ففي هذه الوحدة التي تحتل في مجرى الشريعة منذ آدم ووصيه حتى النبي محمد ووصيه حسب رمزية العبارة الاسماعيلية، مقام اللحم الذي هو تمام الخلقة الجسمانية، ظهر أمير المؤمنين (علي) كظهور النفس التي لا قوام للجسم الا بها، ولا يعرف الا بها ولا يتحرك الا بها. صح ان تلك العناية الالهية انسلّت من حد القوة الى الفعل ومن الكمون الى الظهور، ومن العدم الى الوجود، فكان (علي) للشرائع الموضوعة من عصر ادم الى محمد يقوم مقام الحياة المحيية المميتة، الحاسة الداركة، الناطقة العاقلة والعاملة، حجة الله وآيته ومعجزاته، وسيف نقمته لاعدائه، ونعمته الكاملة لأوليائه. فبسببه دارت الأفلاك وتناظرت الأملاك وتمخضت الطبائع الأمهات. اذن الله الواعية، ويده المبسوطة، وعينه الناظرة، مولى المؤمنين، وعلم الدين

---

٢٦) الحامدي : كنز الولد، ص٢١٦- ٢١٧.

وقبلة الموحدين، السميع العليم المشتق اسمه من العلي العظيم، ولي المؤمنين، المخرج لهم من الظلمات الى النور، من أقرّ بولايته سلم وغنم ومن أنكرها غرم وحرم»[٢٧]. لقد رفعته الاسماعيلية بهذا المعنى الى مصاف الألوهية المؤنسنة. الا انها لم تقع في الحلول ولم تسر في طريق الانسان الكامل الصوفي.

لقد أبدعت طريقها الخاص في التعامل معه كنموذج مطلق يمثل في وحدانيته الانسانية مايمثله الله في وحدانيته الالهية. فالحامدي يستند هنا الى الفكرة التي طرحها جعفر بن منصور (اليمن) القائل، بان من أتى بغير ولاية علي بن أبي طالب أسقطت نبوته ووصايته وولايته وصالح عمله، ولم يقبل الله منه ولا زكى عمله، ليختصر جملة آرائه على خلفية المقارنة الالية : «فكما ان الله واحد أحد فرد صمد لا شريك معه في ملكه ولا له صاحب ولا له ولد، كذلك مولانا علي عليه السلام، واحد في فضله، أحد فرد صمد لا شريك له فيه ليس له كفواً أحد»[٢٨]. اي انه جعل من الامام الخميرة المهرمنة للوجود فيما بين الظاهر والباطن، وحوّله الى الجزء الاكثر فاعلية في كيانية المطلق الوجودي- الميتافيزيقي والأخلاقي - العملي، ومستوياته العديدة في القوة والفعل والكمون والظهور. ففي تأويله للآية : «فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب»[٢٩] يستند الحامدي الى آراء جعفر بن منصور، القائلة بان ذلك يعني أنه «أوجد لهم الباب عياناً وعرّفهم به تبياناً، وأقام عليه الدلائل والبراهين بالرمز

---

٢٧) الحامدي : كنز الولد، ص٢١٧- ٢١٨.

٢٨) الحامدي : كنز الولد، ص٢١٨.

٢٩) القران : سورة الحديد (٥٧) الاية ١٣.

والاشارات والتلويحات والكشف بالمقامات، فجعل تحت الاستتار في جميع الأدوار الا بالاشارة اليه والتوجه نحوه واظهار أياته في أخردور وخاتم كور»[٣٠]. واذا كانت هذه الصياغة تعكس المضامين الكبرى للفلسفة الاسماعيلية في موقفها من الائمة بشكل عام، فان الامام علي قد احتل فيها موقع المركز، الذي تكشف عنه الكلمات المنسوبة له والقائلة: «لي منزلة لم تخطر على قلب بشر، وحدّ لم يبلغ معرفته أحد. وان الربوبية لتخطر على قلوب البشر فيعرفها أهل الحقائق منهم. وان الخلق بأجمعهم يعرفون الله باقرارهم بظاهر المعرفة، وأهل الحقائق يعرفون الله بحقيقة معرفته، ويوحدونه من وجه توحيده. وان علياً لم يعرفه أحد بالجملة من حقيقة معرفته الا رسول الله والائمة من ولده، بل عرفه أهل اليقين بظاهر المعرفة. واثبات الآيات والمعجزات التي أظهرها لهم مرة بعد مرة»[٣١]. ان هذه الصيغة التي يتحول بها الامام الى مادة التأمل الفلسفي والديني تنتزع منه كل حيثياته الواقعية لتحوله الى «معبود» من طراز آخر. اي انه يتخذ الصيغة المؤنسنة للمطلق، أو الكامل في تجليه الأول، الذي يؤدي بالبعض الى الغلو فيه. فيما ان الامام علي حسب عبارة الحامدي، «تأله النفوس له وتتحير في معجزاته وظهور آياته، وهو خالق صور الدين، وباريها ومحييها ومنشئها، ومصوّرها بالصورة الأبدية السرمدية من الكمال الثاني المحيي للعقول والنفوس، والمقوم لها بالفعل بالاكسير الأعظم الذي لا يستحيل، لذلك غلا فيه من غلا وهلك فيه الزائد والناقص»[٣٢].

---

٣٠) الحامدي : كنز الولد، ص٢١٨.

٣١) الحامدي : كنز الولد، ص ٢١٩– ٢٢٠.

٣٢) الحامدي : كنز الولد، ص٢٢١.

ولا ينبغي فهم هذه العبارات على أساس صيغتها المباشرة. والا لأدى ذلك الى اثارة رائحة الحلول النصرانية. ولهذا السبب حذّر الحامدي من ان التأليه لشخصه (علي) هو نتاج عدم استيعاب، أو استحالة ادراك حقيقته كما هو. اي ان المعرفة تظل هنا في حدود الظاهر تماماً كما في الكلمة المنسوبة للصادق والقائلة، بان ظاهرنا امامة وباطننا غيب. أو الكلمة الآنفة الذكر التي تدل على ان له منزلة لم تخطر على قلب بشر. ولهذا السبب حذر الامام علي ذاته كما يقول الحامدي، في احدى خطبه قائلاً : «هلك فيّ اثنان محب مفرط ومبغض مفرط» أو كما ينسب للنبي محمد ان قال فيه : «يا علي والله لولا ان تدعي فيك أمتي ما ادعته النصارى في أخي عيسى، لفرضت عليهم ان يتمسحوا بالتراب من تحت قدميك. هلك والله فيك اثنان، غال مفرط ومقصر مفرط، وليس هذا ولا ذاك. وخير الأمور أوسطها».

فالصيغة الغالية في مظهرها للفكر الاسماعيلي هي ليست صيغة اللاهوتية المباشرة، بل الرؤية الفلسفية لموقع الانسان- المثال، أو «الولد التام» أو الانسان الكامل، أو الامام، التي تقترب دون شك من صورة المسيح النصرانية، الا انها تفترق عنها في بنيتها ومقدماتها وغاياتها. وهذا ما ينطق أيضاً على امكانية مقارنتها بالفكر الصوفي في موقفه من الانسان الكامل. اذ بغض النظر عن استنادهما كليهما الى فكرة الأسماء الحسنى (الاسلامية) الا ان وراء وحدتهما الظاهرية مقدمات غاية في الاختلاف، وطرق متباينة في ادراك حقائقها وأسلوب امتثالها. وبهذا المعنى يمكن القول بان مغالاة الاسماعيلية في الصيغة الآنفةالذكر عن الامام علي، هي مغالاة العرفانية المتطرفة في أنْسَنَة اطروحاتها الوجودية والمعرفية وأَنطَلَجة تصوراتها وأحكامها الدينية. اضافة الى تلك الخصوصية التي احتلها موقع الامامة باعتبارها البؤرة التي التفّت حولها أغلب تأملات الحركات الشيعية و «منطق»

بنائها النظري وصروحها اللاهوتية المختلفة. واذا كان تقييم الاسماعيلية قد ظل في الاطار العام رافضاً للغلو، بمعنى رافضاً إلوهيته أو التقصير المفرط بحقه، فان ذلك لا يفعل في الواقع الا على جعله كياناً كاملاً لا معنى لأي اقرار به خارج الاقراربولايته. ففي هذا المقام تنحل كل العلاقات المعارضة والمؤيدة ليجري تأمل حقيقته كما هو باعتباره النموذج الانساني الأرقى.

لقد دفعت الاسماعيلية به الى أقصى درجة ممكنة بالنسبة لقدرات العقل والخيال. ومن نافل القول والفعل خوض الجدل مع حيثيات الصورة ومقدمات البراهين، التي تصوغها في اقناع نفسها والآخرين عن حقيقة الشخصية العلوية. فهي تعكس في مجمل مسارها كل ما ينبغي قوله عن المثال الانساني في أحلى وأبهى وأعمق وأدق صورة ممكنة. اي انها حاولت تذليل مصيره المأساوي لابداع صورة خالدة تستمد كل مقوماتها من الأزل واكسابها اياه باعتباره «خالق صور الدين وباريها ومحييها ومنشئها ومصورها بالصورة الأبدية السرمدية». واذا كانت تنظر الى هذا الانشاء والاحياء على انه نوع من الكمال المتمم للصورة الالهية الحقة، فلأنها أرادت ان تبدع صورته التامة الخالصة من كل النواقص الممكنة للكيان الانساني. وبغض النظر عن كل الجمالية العميقة لهذه الصورة الا انها تظل من ابداع ما يمكن دعوته بالبرزخية الشيعية. أما في الواقع فان لكل برزخ صورته الواقعية. وقد عبّر علي في كل كينونته الواقعية و «الايديولوجية» التي خلقها محبوه و مبغضوه عن انهزام الحق في ظل تساميه. وبهذا يكون قد مثل التيار الأكثر جاذبية في الوجود والوعي.

* * * * * *

الباب الثاني

التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية

الفصل
الأول

قوة المثال ومفارقات التاريخ السلطوي

ان القلق العميق تجاه المستقبل والتألم الحزين لما يجري، اي كل ما ينحشر في وعي الذات المأساوي، يشكل طريق التنقية الروحية والبحث الأخلاقي عن النجاة. ذلك الطريق الذي يخضع في معاناة تأمله الوجداني كل مكونات الماضي وتعرجاته على انها تحضير لما ينبغي ان يحدث. وبالتالي لا نهاية حقة بالنسبة له الا تلك التي تضمحل في فعل المواجهة التي يسوقها المصير باعتباره التيار الذي ينبغي ان يجري في خطاه كل ماكان ينبغي له ان يجري.

ولا يمكن ادراك كل ذلك بالاكتفاء بخطابات الامام علي وكلماته المنثورة، أو استخلاصه من أقواله وأفعاله فقط. فما وراء ذلك يكمن أيضاً «الكيان العلوي» الذائب في كينونة الاسلام. أي موقعه المتعدد الجوانب والمستويات في الضمير الأخلاقي- السياسي والفكري- الروحي للأمة. فالتاريخ العابر يخلق الشخصية مرة واحدة والى الأبد، والتاريخ العالمي يعيد صياغتها على الدوام. ولهذا فان علياً

يلتمع كالشهاب. فهو لم يذب وينصهر في المصير الاسلامي كقوة ما مغتربة. ومع ذلك لا يمكن فهم «مصير» الاسلام بمعزل عن مصيره الفردي. لقد طبع هو تاريخ الاسلام بوجدانية عميقة المحتوى. وأظهر في مثال تناقضاته الحية القيمة الخالدة للصراع وتسامي الموت البطولي.

فبالقدر الذي أبعده صراع المصالح عن السلطة وأقعده على سدتها بالقوة، بالقدر ذاته نقله من جوف الجزيرة ومدينتها الى أعماق العراق وكوفته. وسواء شكل هذا الفعل الكبير في نقل مركز القوة وبالتالي افاق التطور الاجتماعي والحضاري صدى جديداً لتوجيه وجوه المسلمين عن القدس الى مكة في رمزيته ام لا، فان مما لاشك فيه انه لم يعلن الكوفة في صراعه لان تكون قبلة العالم. ولكنه أدرك قوتها الخفية عندما خاطبها مرة : «كأني بك يا كوفة تمدّين مدّ الأديم العكاظيّ، تعركين بالنوازل وتركبين الزلازل»[1]. فهو لم ير في أهل الكوفة حتى في أشد حالات اقتراب جماهيرها منه سوى «جبهة الأنصار وسنام العرب»[2].. ولكنه أدرك في الوقت نفسه ان الكوفة ليست سوى الهوة التي تبتلع كل من يريد ردمها. لقد حذّر من انه ما أراد بالكوفة «جبار سوأ الا ابتلاه الله بشاغل ورماه بقاتل»[3]. غير ان التناقضات الحادة للصراع الحياتي حالما تبلغ ذروتها المأساوية، فانها يمكن ان تقلب القوة والقدرة الى ضعف وعجز، وتعطي لكل ما قيل ويقال معنى يتجاوز بواعث ناطقيه. فالبقدر الذي لا يمكن دحض ماسبق وان قاله علي بن أبي طالب من ان من صارع الحق صرعه،

---

١) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص٩٧.

٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٣ ص٢.

٣) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص٩٧.

فان من المستحيل تطبيق هذه الحكمةعلى حياته استناداً الى نتائج صراعه الملموسة، دون أن يتحول التاريخ والوجود الى كتلة لا تستحق التأمل.

فالأرض التي أراد الاستناد اليها كانت كما قال «تمدّ مدّ الأديم العكاظي»، أما الجماهير التي رغب في ان تكون سنده الفعلي فقد كشفت في وقت لاحق عن انها «كالمرأة الحامل» التي ألقت ولدها ميتاً وتوفي زوجها وطال بها المكوث لحالها. أي تلك الجماهير التي فقدت كل مبرر لها كقيمة فاعلة ومثيرة للاعجاب. وقد وجد نفسه في نهاية الطاف أمـــام تلك الكتلة الجـــمـــاهيــرية التي بدا له وجـــوده بين صفوفهاوجوداً قدرياً خالصاً، عندما خاطبها بعبارة: «أما والله ما أتيتكم اختياراً ولكن جئت اليكم سَوْقاً»[٤] . ولعل هذه العبارة كفيلة بان تكشف عن سرّ المأساة السياسية التي وضع تاريخ العرب الاسلامي على مسرحه شخصيته البطولية ومصيرها الفردي.

ومن الممكن القول، بان هذه المفارقة الحية للبطولة والمأساة هي الصفة المميزة لكل تاريخ أصيل. الا ان هذا التقييم يبقى في الاطار العام من وحي الشاعرية المترنمة بذاتها. والقضية ههنا ليست فقط في انه لا مكان للبطولة والمأساة دون الخديعة والفوز الجبان، بل وفي وحدة التاريخ التي يجزّءها الفعل الارادي لابطاله في محاولاتهم ربط الماضي بالمستقبل بأواصر وجودهم الحالي. ومابين «مقاطع» هذا التيار اللاعقلاني يجري البحث عن عقلانية متسامية أو غاية عليا أو هدف أسمى أو نقطة أولية - نهائية يجري من خلالها رؤية كل ماكان

---

٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج١ ص١١٨- ١١٩.

ويكون. فاذا كان الوعي الجاهلي أسير فكرة الدهر الخالد و الزمن البائد، فان الوعي الاسلامي ماكان بامكانه ان يتجاهل الماضي و المستقبل مازالت الكائنات عرضة للزوال، ومازال الله محيطاً بكل شيء. وقد اكتفى اسلام الدعوة والرسالة بهذا القدر من النظرة العامة للتاريخ لانها الاكثر شمولية وتماسكاً في وحدتها. فقد تضمنت هذه النظرة في ذاتها عمقاً أخلاقياً وميتافيزيقياً لامتناهياً.

فقد شدد النبي محمد على الفكرة القائلة بان المستقبل هو الماضي. ولم ينطلق بذلك من انكسار الحنين الخالص أمام خشونة الشوائب الوثنية العالقة في عاداتها وعباداتها ،ولا من كون الماضي هو الأقرب الى البداية، بل من كون المستقبل هو استعادة للماضي ولكن من منطلق الحكمة الالهية وارادتها. فالقران يتضمن، خصوصاً في أياته المكية، الصيغ العديدة لرغبة استعادة الماضي باعتباره الأفضل والأسمى. واذ لم تمتثل الأقوام «الغابرة» لارادة الله في تبشير رسله، فان ذلك لا يغير من قيمة الحكمة الالهية. على العكس! انه يكشف عن حيويتها الدائمة لتأمل ذوي العقول والأفئدة. ومن العبث البحث في هذه الأحكام العامة عن غياب رؤية واضحة المعالم لما ندعوه الآن بقانونية التاريخ الصارمة أو ادراج هذه القانونية في مفهوم الجبرية المعاصر. فما وراء حرية الرفض المميزة للوثنية في مواقفها من «أنبياء الله» تتعايش القدرات اللامتناهية لاستمرارية الدعوة الخالصة لوجه الله التي سعى النبي محمد الى تجسيدها العملي. وفي هذه العملية العاتية لمواجهة الحاضر عادة ما يضمحل الحاضر في ذكرى الماضي وتأمل المستقبل.

فالمستقبل كان لابد له ان يستمد قصائده من الماضي، والتي اتخذت في أسلوبها القرآني شكل الآيات- المعجزات. فالطبيقة قادرة على ان تخضع العربي بقوتها وهولها وان تثير فيه شعاعاً داخلياً من

الرأفة تجاه النفس، ولكنها يمكن ان تبدع شموخاً روحياً بحجم «لامية العـرب». غـيـر ان الشـنفـري شـخص واحـد. ولئن أراد ان يمتلك الصحراء بشعره، فانها امتلكت روحه وقواه. واذا كانت هذه الظاهرة الضرورية اللامدركة تتخذ في القرآن صيغة الآية الطبيعية من آيات التجلي الالهي، فليس ذلك نتاجاً خالصاً لخيالية الروح الديني، بقدر ما انها تنبع من تصورات الاسلام الوحدانية وغريزتها الفاعلة في استثارة الحياة والمعنى في أشد أشكال الوجود حجرية ومواتاً. وقد أعطى ذلك للموقف من «التاريخ» معنى سهل الادراك، عميق المضمون، حي الفاعلية. اي انه دار، فيما لو استعلمنا عبارات الفكر الاسلامي المتطور، في فلك الربوبية. مما أسبغ عليه مسحة أخلاقية عميقة لم تستثرها مصالح السلطة واحتكار القوة ومغامرات السياسة.

الا ان هذه النظرة لم تحل دون رؤية حوادث التاريخ واستيعابها بالشكل الذي يمكن رؤية تجليات صـراعـاته. واذا كـانت هذه الرؤية تنصبّ في اطار ابراز الصراع عن الأسمى (الله)، فلأنه شكلّ في فلك التاريخ بدايته الحقة ونهايته الحقة. ولهذا لم يرفض القرآن ما مضى، بل ندد بالسلوك التقليدي – الوثني المتعنت من الآلهة الوحدانية. ولم يبنِ موقفه من هذا السلوك على قاعدة الادانة العابرة، بل على أساس رؤية مصيره النهائي. ولهذا أكد القرآن على ان مصير هذا السلوك هو مصير صراع موسى وفرعون، صالح وثمود. فالقرآن يطوّع كل تنوع الماضي لخدمة وحدة الحاضر. ويبرّز وراء كل قصة قرآنية غابرة واقع الحاضر. وان رجوعه الدائم للماضي هو صيغة استنطاقه واستكناهه العميق لما هو حوله. أو بصورة أدق انه صيغة رؤية الحاضر وجوهرية صراعه في مرآة اليقين الغابر. اذ لا غابر في يقين. ومع ذلك فان تصورات القرآن وأحكامه لم تبن على أساس انغلاق الحركة أو دوريتها الدائمة.

فالقرآن لم ينظر الى الماضي باعتباره ماضياً فقط. ذلك ان المستقبل ذاته يمكنه ان يكون ماضياً، تماماً كما هو الحال بالنسبة للماضي في واقعيته. فالاسلام شأن كل العقائد المتسامية لم يعر اهتماماً للتجزئة الارادية للزمن، والتي تعكس في مسارها صيرورة الآلية الخفية للسلطة، بل أعار اهتماماً لقيمته المعنوية باعتباره آية من آيات الله. فهو آية لانه خارج عن سلطة الانسان، أما المستقبل فهو الآخر آية لانه لم يحدث بعد. ان هذا اللقاء الماورائي للماضي بالمستقبل هو الذي يجعل من الحاضر قوة عائمة ينبغي لها ان تعي نفسها في اطار التأمل العميق لعبرة الماضي، الذي يكشف عن ان آياته تقوم في كونه هلاكاً للكافرين. أي مستقبل من يحارب الاسلام.

ان هذه الأحكام اليقينية الدينية لم يكن بامكانها ان تشكل قبل بداية سيطرة الاسلام وبناء الدولة العربية الاسلامية (الخلافة)، نموذجاً فكرياً نظرياً أو نموذجاً سياسياً. فالعقائد والأساطير الاسلامية لم تصبح بديهيات سياسية الا في وقت متأخر نسبياً. الا ان ملامحها الأولى بدأت مع أولى محاولات تشكيل دولة الخلافة. فالصراع من أجل السلطة هو الذي بلور الملامح السياسية للاسلام. والقرآن يتضمن اشارات صريحة الى صراع قائم بين المسلمين والمؤمنين أنفسهم. وبالتالي فان التأويلات اللاحقة التي حاولت ان تنسب الى القرآن حلّ خلافات الأمة، هي من ابداع «الاسلام الثقافي». اي تلك الحالة التي تحول فيها القرآن الى مصدر متسام في وعي الحضارة الجديدة. فاننا لانعثر في صراعات المسلمين الأوائل على كيانات بارزة مؤطرة في اتجاهات واضحة المعالم. لقد نشأ كل شيء كما لو انه بقضاء وقدر. بمعنى انه لم يخضع الى مستندات أولية فكرية أو اجتماعية بقدر ما انه نشأ كتيار عارم لملء

الفراغ الذي أحدثه موت النبي محمد. وقد أدى ذلك الى صيرورة الصراعات الخفية وطابعها الدرامي المميز لمراحل الطراوة الأولى لتشكيل السلطة.

فالسلطة هي مجمع القسوة اللينة والخشونة المغرية، والهراوة المرصّعة بالجوهر. واذا كانت تبدو في مظاهرها كما لو انها الاستمرارية الطبيعية والمحببة لرجالها باعتبارها كيان الولاء الأدبي للاتباع، فلأنها تعكس مراحل الانتقال من سيادة الأدب الى أدب السيادة. وان هذا الانتقال لم يجر دفعة واحدة. والقضية ههنا ليست فقط في تعقيد وصعوبة عملية الانتقال «الطبيعية» الى مجتمع الدولة وجهازها السلطوي، بل وبفعل الآلية التي نشأت بها هذه السلطة في ظل الاسلام.

فقد ظل الاسلام الخيمة التي يحتمي بها الجميع، تماماً بالقدر الذي كان هو أيضاً عصب الحياة الدافق في أجساد وأرواح أتباعه المؤمنين. ولهذا كان مخاض السلطة شديد القسوة. وقد عكست الصراعات الأولية الدائرة في الأوساط الصغيرة للمهاجرين والأنصار هذه البداية التي رافقت مجرى انحلال قوة المثال المحمدي وظهور مثال القوة المحمدية. فالعباس بن عبد المطلب يطالبُ علياً بمعرفة ما اذا كان هذا الأمر (أي الخلافة) لهم أم لا، فيما علي مهتم بغسل ودفن النبي. والأنصار تجتمع في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن عبادة انطلاقاً من وعيها لمكانتها ودورها في الاسلام[٥]. وبالتالي أحقيتهابذلك لانها هي التي نصرت الاسلام. في حين دافع المهاجرون على لسان أبي بكر عن «شرعيتهم» بالسلطة استناداً الى أولويتهم فيه

---

٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٩.

وقربهم في العشيرة من النبي ووسطيتهم في انساب العرب(٦). واذا كانت هذه الفكرة قد استثارت في وسط الأنصار رغبة المساومة على أساس تجزئة وقسمة الامارة بالتناسب أو التوالي (منا أمير ومنكم أمير، أو اليوم لنا وغداً لكم)، فان الرد الحاسم للمهاجرين جاء على لسان عمر بن الخطاب والقائل بانه لا يجتمع سيفان في غمد واحد، وان العرب لا ترضى ان تؤمر واحداً ونبيها من غيرهم وبالتالي لا يمكن لأي كان ان ينازعهم في سلطان محمد وميراثه وهم اولياؤه وعشيرته(٧). في حين وجد آل البيت في شخصية علي بن أبي طالب ممثلها الأول. ويغض النظر عن كل الملابسات التي أحيطت بابعاده عن السلطة أو حسم الأمور دون الرجوع اليه أو التشاور معه، فان الأطروحات الأولية التي أثيرت في مجرى «الجدل السياسي» حول شرعية الخلافة في الأنصار والمهاجرين، قد أعطى له أيضاً فرصة تفنيد آراء المهاجرين بفعل نزوعها الخفي لاستلاب «سلطان محمد وميراثه». فاذا كانت الأنصار تدعو لخلافتها استناداً الى موقعها ومكانتها، اي استناداً الى وحدة الديني والسياسي (اسلامها ونصرتها) فان المهاجرين أضافوالهذين العنصرين (الاسلام والنصرة) عنصر الأولوية والقرابة والنسب (الاسلام والقرشية والوسطية في العرب).

فالجدل الفكري الأولي الذي استثار موضوعة السلطان والخلافة في مفاهيم وأطر «الاسلام» و «النصرة» و «القرابة» قد وضع الأسس التي استند اليها علي بن أبي طالب وانطلق منها. اي انه وجد في «مادة» الجدل والبراهين والحجج ماهو أقرب اليه وأقوى حجة له. الا

---

٦) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٠.

٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٣.

ان مسار الصراع من أجل السلطة كان قد أنجز قبل ان يكون بامكانه مواجهة القوى المتعارضة. وحالما دفن «ابن أمه» فان مصير الخلافة كان قد حسم بالطريقة التي أثارت في أعماقه ألماً دفيناً. فعندما حسم الخلاف الأولي باستتباب البيعة لأبي بكر قصد علي في كلامه المهاجرين قائلاً: الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيتكم. فو الله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لانا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ماكان فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم لهم بالسوية. والله انه لفينا فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله»(٨). وقد استثار هذا الكلام عطف السامعين، مما حدى ببشير بن سعد الأنصاري الى القول بانه لو سمعوا منه هذا الكلام قبل بيعتهم لابي بكر لبايعوه، الا انهم لا يستطيعون نكث البيعة وعدم الايفاء بالعهد. اي نفس الجواب الذي أجابته به الأنصار بعد ان أخذ فاطمة معه لهم. فلم يسعه الا ان أجاب: أَفكنت أَدع رسول الله في بيته لم أدفنه وأخرج أنازع الناس سلطانه؟ بينما ردت فاطمة: «ماصنع أبو الحسن الا ماكان ينبغي له. ولقد صنعوا ما الله حسيبهم وطالبهم»(٩). لقد دخل الامام معترك الصراع السلطوي بنفس مفاهيم وحجج خصومه، الا ان الفوز السياسي لم يكن حليفه، لان ما صنعه، حسب المفارقة الحية للعبارة العميقة لفاطمة، هو ما كان ينبغي له صنعه، اما هم فقد صنعوا ماكان ينبغي لهم صنعه أيضاً. وبغض النظر عن الحوافز المختلفة والنتائج المتباينة التي ترتب عليها هذا

---

٨) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ص١٩.

٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٩.

الصـراع، فـانه يعكس في مـسـاره العـام بروز جـوهرية السلطة وأهمـيتـهـا. اذ ظهـرت هنا للمـرة الأولى مـلامح التـذوق السـيـاسـي للسلطان والامرة.

واذ سيعطي كل من هذه الشخصيات تأويله الخاص للحصول على السلطة، فـان ذلك لا يغـيـر من واقع صـيـرورة السـيكولوجـيـة الاجتما- سياسية والأخلاقية وفعاليتها في الأمة الناشئة وصراعاتها، وبالأخص واقع ظهور الخلافات والشقاقات السياسية(السلطة) ومحاولة استعادة الوحدة من خلال السلطة (السياسية). وأبدع ذلك الية الاعتراف والاقرار بالخلاف والوحدة، ومحاولة تذليلهما في الأسلوب الجديد لصيرورة السلطة ومؤسساتها. وأقصد بذلك ازدواجية وتناقض المبايعة والاجبار عليها، اعلان الرضا والطاعة في الوقت نفسه. ولكن اذا كان مفهوم وممارسة الرضا والطاعة بين العناصر الجوهرية في اسلام الرسالة وأحد المكونات الضرورية للانتماء الفعلي للأمة التي أنشأها محمد في المدينة، فان مضمونها الجديد في ظل صعود الخلافة قد امتلأ بتعبير الولاء السياسي. فالانتماء الديني أصبح شيئاً ما مقروراً متجاوزاً ومنفياً، بينما أصبح الانتماء السياسي الكيان المتجدد، الذي ينبغي ويستلزم الافصاح عنه مع كل عملية استبدال هرمية السلطة (الخليفة).

فالصراعات الأولى في سقيفة بني ساعدة كانت مبنية على استثارة الرضا من قبل الأطراف. فالأنصار أجابت سعداً بن عبادة برضاها عنه، في حين أجاب أبو بكر الأنصار في خطابه اياهم، بانهم (الأنصار) أحق الناس بالرضا بقضاء الله والتسليم لأمر الله، الا انه لم يرض هذا الأمر لهم، بل رضيه لأبي عبيدة الجراح أو لعمر بن الخطاب، بينما أجاب الأخيران بانه لا أرضى عندهما ولا أعين الا هو

ولهذا فهما يبايعانه راضيين[١٠]. وردتّ الأنصار بانها تقبل ذلك في حالة التناوب في الخلافة لكي يكون ذلك مثاراً للرضا، أو حسبما قالت لبايعنا ورضينا [١١]. واذا كان الفصل الدرامي الأول قد انتهى بالانكسار الكامل لشيخ الأنصار (سعد بن عبادة) وخروجه للشام، فانه أبرز سوية معه قوة الاجبار في البايعة، التي وضع عمر بن الخطاب أكثر أسسها العملية. وهنا يجدر القول ان لمارسة عمر مقدماتها الجزئية في الصيغة التي نشأ بها الاسلام وتطور وساد. ومن الصعب اتهام هذه الصيرورة على انها مثال للكليانية. فهي تعكس المسار «الطبيعي» للعقائد الشمولية في سعيها الى امتلاك الدنيا والآخرة. وفي حالة تجاوز المراحل الأولى للاسلام، وبالأخص في نشاط النبي محمد وتطور ممارسات الاسلام بهذا الصدد، فان تحول العنصر الاجباري في مبايعة الخلافة يعود أساساً الى عمر بن الخطاب. اي انه هو الذي أدخل عنصر استعمال القوة في انتزاع الاعتراف (المبايعة) بالسلطة وشرعيتها.

وقد كانت هذه العملية شأن كل ماهو حيوي في تاريخ الصراعات الاجتماعية، ذات حدين. بمعنى انها ساهمت من جهة في ابداع الوحدة، ولكنها أسهمت من جهة أخرى في استثارة عناصر القمع والقوة. فقد شكلت خطوة عميقة الى الامام في المسار التاريخي- السياسي، وخطوة كبيرة الى الوراء في مسار الحرية. وبغض النظر عن ان الحرية لا يمكن لها التعمق دون المرور بقيود الدولة، اي ان تنتزع قيودها عن نفسها، الا ان القيود بحد ذاتها ليست قدراً لابد منه في تذوق قيم الحرية وادراك حدودها. وفي هذا يكمن أحد الأسباب

---

١٠) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٠- ١١.

١١) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١١.

الرئيسية للنزاع الأولي، الذي يعبّر أيضاً عن نموذج في استيعاب المبادئ الكبرى وكيفية تجسيدها في القيم السياسية. فقد كان أبو بكر أكثر ليونة مقارنة بعمر، ولكنه لا يقلّ مبدأية عن أي كان في تعبيره الصادق عن مبادئ الاسلام. فقد كان يعتمل في داخله صراع السياسي والديني. ولهذا لم يجبر الآخرين على المبايعة بالقهر، وأهمل من أهمل، وعانى من ردود الفعل، وبالأخص من البيت العلوي. فقد آلمه كلام فاطمة الى الدرجة التي جعلته يقول في احدى المرات : «يبيت كل منكم معانقاً خليله مسروراً بأهله وتركتموني وما أنا فيه. لا حاجة لي في بيعتكم، أقيلوني بيعتي». فهو لم يجد في بقائه بالسلطة انذاك سوى وسيلة الحفاظ على العروة الاسلامية بفعل رخاوتها. وبغض النظر عن الاعتراضات الواقعية الممكنة على هذه الاعترافات النفسية الأخلاقية، الا انها تعكس دون شك ملامح الصراع الدفين بين قيم السياسة الناشئة وجوهرية السلطة في لمّ الوحدة، واستمرارية تقاليد قيم الايمان الاسلامية وفعالية سيادة الأدب النبوي. اي على خلاف ما نلحظه في شخصية عمر بن الخطاب. فقد الحّ على أبي بكر بانتزاع مبايعة سعد بن عبادة مما اضطره في نهاية المطاف الى النزوح للشام، وأجبر بني أمية برئاسة عثمان وبني زهرة برئاسة عبد الرحمن بن عوف، وبني هاشم من خلال الزبير بن العوام على مبايعة أبي بكر. ومارس الكثير من الضغوط القاسية في محاولته انتزاع مبايعة بن أبي طالب للخليفة الأول. فقد خاطب علياً يوماً قائلاً : «انك لست متروكاً حتى تبايع»(١٢).وكان يكرر على أبي بكر قوله : «لا تهمل هذا المتخلّف عنك بالبيعة»(١٣). بل وطالب احدى المرات بعد ان اقتادوا علياً

---

١٢) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٨.

١٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٢٠.

بالقوة الى أبي بكر لأخذ البيعة له منه، بقتله وعندما تساءل علي قائلاً: اذاً تقتلون عبد الله وأخا رسول الله؟» فأجابه عمر: «أما عبد الله فنعم وأما أخو رسول الله فلا!» (١٤). بصيغة أخرى انه تعامل مع الجميع على أساس عبوديتهم لله. ولا تعني هذه الصيغة من حيث قيمتها الموضوعية سوى التعبير السياسي عن مساواة الجميع أمام السلطة. فالأخيرة هي الوسيلة التي يمكن، حسب نظر عمر، ان توحّد الجميع أمام الله.

وقد كانت هذه العملية بحد ذاتها خطوة هائلة الى الامام في المسار المعقد لوحدة الأمة السياسية، التي سيأخذ علي بن أبي طالب نفسه بمشاطرتها في وقت لاحق. الا انه سينظر اليها من خلال تصوراته عن حقائق الاسلام ومبادئه وقيمه وغاياته. فالصراعات الداخلية التي شكلت اسلوب نشوء الوحدة الجديدة أسهمت في آن واحد بابداع ثنائية التثوير الدائم لليقين والقلق. اي تلك المكونات التي عادة ما يحدد مضامينها الحقيقية وتأثيرها المباشر في الفعل السياسي طبيعة وكيفية احتكاكها بما ندعوه الآن برؤية المهمات الملحة. فعندما استشار الخليفة عمر بن الخطاب علياً حول شخوصه بنفسه لقتال الفرس، فان علياً رد عليه بردّ يربط في كل واحد اليقين بالأمة والقلق عليها. فقد كان ذا ثقة بقوة العرب بالاسلام وكثرتهم بالايمان لكنه خوّفه من امكانية الانتفاضة والردة من الاعراب في حالة خروجه من المدينة باعتباره رمز القوة السياسية. وعبّر عن ذلك بنصيحته السياسية عندما دعاه بضرورة البقاء في المدينة والقيام منها بادارة شؤون الحرب (السياسة الخارجية). اذ شدد في الجزء

---

١٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٢١.

الأول من نصيحته على «ان العرب وان كانوا قليلاً فهم كثيرون بالاسلام وعزيزون بالاجتماع»[١٥]. وحذّره في الوقت نفسه من ان خروج الخليفة من المدينة قد يؤدي الى ان تنتفض عليه العرب «من اطرافها وأقطارها»[١٦]. ولا يمكن لتحذير كهذا ان يظهر من فراغ. اي انه كان يستلزم على الأقل وجود من هو قادر على الخروج والانتفاض وأسباب كامنة وراء ذلك. أما في الواقع فانه ليس من الضرورة ان نبني على هذه الفكرة وجود أو سيادة الحدس العميق في رؤية الامام علي لما سيجري.

فاذا كان من الصعب تحديد عمق وقوة الاحتجاج الاجتماعي، فان مما لا شك فيه هو ان الفتوحات الاسلامية استقطبت أغلب طاقات الاحتجاج الداخلي وعدم الرضا، الذي لا يمكن القضاء عليه او استنفاده الكلي في ظروف الدولة ومؤسساتها. فاذا كانت الخلافة الراشدية لعمر بن الخطاب قد عمّقت في مجرى استقطابها قوة السياسة في الأمة وتثوير طاقاتها الاجتماعية وتوجيه جهودها نحو خلق الدولة المتماسكة، فان التحذير الذي أطلقه الامام علي يبدو كما لو انه يتضمن نزوعاً رمزياً في رؤيته ملامح تراجيدية الانتقال التي سيمارسها هو في وقت لاحق. لقد طلب من عمر ان يكون قطباً يستدير بها رحى العرب. ففي الوقت الذي طالبه بالبقاء في المدينة، فانه سينزع الى مغادرتها. واذا كان يرى في بقاء عمر مصدراً للقوة، فان مغادرته لها تبدو كما لو انها انهاء لقيمة هذا المصدر. غير ان هذه المقارنات الشاعرية تبقى من ابداع اللغة المعاصرة وتأملها المترفّع

---

١٥) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص٢٩.

١٦) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٢٩.

لما جرى. أما ماجرى، فانه كان «غيباً» ينبغي خوض غماره من أجل رؤية فضائله ورذائله، عظمته وسخافته. فقد كان الوجودالاسلامي آنذاك في طور التكوين الحكومي، الذي أَلْهَم الجميع مشاعرالاعتزاز والتحدي. فالسلطة ذاتها آثارت شرارة المواجهة، وهي ذاتها التي أحرقت مشاعر المؤمنين في تأمل لهيبها. وبهذا المعنى فان مواقف الامام علي من السلطة، التي مثلت في كينونتها طبيعة التحولات الجارية، لم تكن مبنية بالضرورة على رؤية كل حيثيات الواقع ومجرياته. لقد كان بامكان الردة السابقة وحركاتها التي اقلقت حياة أبي بكر، ان تثير في أعماقه شعور القلق السياسي تجاه يقينيات الأمة. وفي هذه العملية كان من الممكن ان تتحول الكثير من العقائد الاسلامية المختلفة الى بديهيات سياسية.

فقد سلك الامام علي في أحد مستويات نشاطه السياسي ماقبل صعوده لسدة الحكم سلوك الوزير- المستشار، الذي أثبط لحد ما عزيمته في الصعود للسلطة الى حد انه رفض منصب الخليفة عندما طالبه الجمهور بذلك بعد مقتل عثمان بن عفان. بحيث فضل ان يكون لهم وزيراً من ان يكون أميراً. بينما قذفه الصراع الاجتماعي الى المقدمة في حالات عديدة لان يكون ممثل الجماهير في مواجهتها السلطة خصوصاً زمن عثمان. فقد خاطب عثمان مرةً : «ان الناس ورائي وقد استفسروني بينك وبينهم.. فالله الله في نفسك. فانك والله ماتبصر من عمى ولا تعلم من جهل. وان الطرق لواضحة،وان اعلام الدين لقائمة»(١٧). ان هذه العبارة ومضمونها هي ليست اشارة عابرة أو حتى دليلاً ضمنياً على اشتداد الصراع الاجتماعي وتناقضاته، بل

---

١٧) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٦٩.

وتعبيراً عن واقع شكل مقتل عثمان بن عفان نهايته الخجول وبدايته الصريحة. ذلك الصراع الواقعي، الذي عبّر عنه علي بعبارة مقتضبة عميقة المغزى عندما صور ملامحه بصيغة بلاغية قائلاً : أقبل مزبداً كالتيار لا يبالي ما غرّق، أوكوقع النار في الهشيم لا يحفل بما حرّق»[١٨]. الا ان الصراع ليس قوة مغترية. وقدأدرك علي أسبابه بوضوح متزايد مع تنوع وتعمق تجربته السياسية والأخلاقية. فالمسلمون الأوائل كانوا يقاتلون كما يقول علي، مع النبي بغض النظر عن ان القتل يختطف الآباء والأبناء والأخوات والقرابات. اي انه مبني على أساس العقيدة الحقة. ولم يفعل ذلك سوى ان يزيدهم بعد كل مصيبة على ايمانهم ومضيهم على الحق تسليماً للأمر وصبراً على مضض الجراح»[١٩]. أما الآن فان البحث عن القلوب «التي وهبت لله وتوقدت على طاعته» أصبح في صياغة التمني– المتعجّب. وقد استثار ذلك شعور التألم الأخلاقي الفعال، وبالتالي رؤية الواقع في منظار التسامي.

أي انه نظر الى الواقع من زاوية الحساسية المرهفة لتجمير شعلتها الدائمة. فعندما استفسر مع ذاته في خطاباته عن «أين العقول المستصحبة بمصابيح الهدى،والأبصار اللامحة الى منار التقوى» و «عن القلوب التي وهبت لله وتوقدت الى طاعته»؟ فانه لم ينف وجودها بقدر ما انه أرادها دائمة الفاعلية. ومن غير الدقة اتهامه بالقفز على الواقع. فبغض النظر عن البدايات المميزة للحركات العقائدية الكبرى، اي محاولاتها خلق آلية «الوحدة والحق» والتضحية

---

١٨) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٢٧– ٢٨.

١٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٣٦.

من أجلها بالغالي والثمين، فان هذه الخميرة الجوهرية تنحل بالضرورة حال تحولها من بؤرة الروح الي بؤرة السياسة. اي عادة ما تسعى لقلب العالم واعادة خلقه على مثالها. ولكنها في الواقع لا تعمل الا على خلق واقع له مقدماته التي لا تحددها بالضرورة متطلبات الفكر وأهدافه المعلنة.

ومن الصعب حصر هذه العملية في اطار ما محدد وتعيين نتائجها الملازمة بالضرورة. فالقضية ههنا لاتقوم في تتبع كل جوانب وخصوصية هذه العملية التي أدت الى ما آلت اليه من نتائجٍ في مرحلة الخلافة السابقة لخلافة الامام علي. بل من أجل الاشارة الى الطبيعة العامة للمتغيرات الاجتما- أخلاقية والسياسية وانعكاسها في رؤياه لها. فقد تراءى له أساساً التباين الجوهري بين صراعات الماضي والحاضر. فاذا كان الصراع السابق يستند الى العقيدة والحق فان الواقع المعاصر يشير الى توجه معاكس بحيث أصبح من الصعب رؤية الشخصيات التي تضع نصب أعينها هدف الحق المطلق، أو حسب عبارته«تلك القلوب التي وهبت نفسها لله». وان هذا التعجب ليبدو حزيناً بفعل تأسفه المرير، الذي يستثيره «ازدحام الناس على الحطام»(٢٠). أي المصالح الدنيوية العابرة!.

فالمستقبل الذي بشر به الاسلام والقرآن بيقين قاطع، لم يعد يمتلك سحريته الغابرة. فآية الصافات القائلة، «لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وان جندنا لهم الغالبون»(٢١) أخذت تفسح المجال للتنبؤات المشحونة بتخوف الزمن الآتي، الذي سوف لن يكون به

---

٢٠) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٢٨.

٢١) القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية (١٧١، ١٧٣).

«شيئاً أخفى من الحق ولا أظهر من الباطل»[٢٢]. الزمان الذي لن تكون فيه «سلعة أبور من الكتاب (القرآن) اذا تلي حق تلاوته ولا أنفق منه اذا حرّف عن مواضعه»[٢٣]. وبغض النظر عن امكانية انتحال أو وضع هذه العبارات وأمثالها على لسانه، الا ان مضمونها يتوافق مع آرائه العامة ومثله الحياتية العملية. اضافة الى ان ممارسة التنبؤ الاسلامية لم تكن سحرية الطابع ولا اسطورية المعنى. لقد استندت هي في آن واحد الى التراث العربي (الجاهلي) ونظراته الواقعية والى رؤية الواقع المحيط. فقد عاش علي في تلك المرحلة التي كشفت له في الكثير من جوانبها عن الكيفية التي يجري بها تحريف مواضع الكتاب. بصيغة أخرى، ان القضية لا تقوم فقط في ان هذا التنبؤ يستند الى تقاليد عربية وواقعية، بل ولان معطيات الصراع التاريخية لتلك المرحلة تكشف عن واقع تحول القرآن أحياناً الى غطاء وفي حالات أخرى الى وسيلة للمكر السافر، كما سيجري له هو بالذات في معارك صفين. غير ان ماهو جوهري بالنسبة لنا الآن هو ليس تحليل فعل استعمال القرآن المباشر بقدر ما تقوم في رؤية تلك الحالة التي أصبح فيها استعمال القرآن المؤدلج جزء من الممارسة السياسية.

لقد تحولت الآيات القرآنية الى بديهيات سياسية. الا ان مفارقتها تقوم في انها بديهيات ينبغي ان تخدم مصالح القوى المتعارضة. وقد أدى ذلك، كما يقول الامام علي، الى ان تصبح الناس هي «أئمة الكتاب وليس الكتاب امامهم»[٢٤]. اي تحويل الآيات القرآنية الى جزء من البديهيات السياسية قبل أن تتخذ مفاهيم القرآن هذه الصيغة.

---

٢٢) علي بن أبي طالب: نهج البلاغة ج٢ ص٣٠.

٢٣) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٣١.

٢٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص١٢٦.

ان مصدر الايديولوجيات الاسلامية الأساسي أصبح بهذا الشكل منبوذاً من قبل حملته منسياً من حفظته السالفين. ووراء كل ذلك تقف تلك القوة الرقيقة - الخشنة (الثروة)، التي رافقت نشوء الدولة وتطورها. واذا كان علي قد حدس سرّ الدرهم وقوته، والتي أصبحت معها ضربة السيف على المؤمن هينة الوقع[٢٥]، فانه لم ير في كل هذه العملية سوى تراجع الى الوراء ونكوص عن المبادئ والقيم، سوى تثليم «حصن الله بأحكام الجاهلية» الجديدة[٢٦]. فالانقلاب الذي أحدثه الاسلام في حياة العرب مازال قائماً، الا ان أسسه الروحية آخذة في التسوس. وكل ماهو حوله يوحي بالانحلال. ومجمل الواقع يعبر عن انحراف مناف للخير الالهي. ففي كل مكان، كما يقول في احدى كلماته «لم يعد يوجد الا فقيراً يكابد فقراً أو غنياً بدّل نعمة كفراً أو بخيلاً اتخذ البخل بحق الله وفراً، أو متمرداً كأن بأذانه عن سمع المواعظ وقراً»[٢٧]. فالعالم الجديد الذي خلقه تيار الاسلام الجارف أفرز في غضون عقود قليلة من تبلور دولة الخلافة وسلطاتها، «أشباحاً بلا أرواح ونساكاً بلا صلاح»[٢٨]. بل ان نشاط الناس ليبدو عبثاً، أو حسب عبارته، كتجارة بلا أرباح. فالناس نوّم في يقظتهم، عمي في نظراتهم، وفي نطقهم بكم، تائهة ضحية المذاهب والمشارب. ولم يعن ذلك وقوفه بالضد من التنوع والتباين بقدر ما انه وجد في هذا الانهماك المتهالك وراء الخلافات تباين المصالح الدنيوية لا مصالح الحق.

---

٢٥) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٢٦.

٢٦) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٥٤.

٢٧) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١١- ١٢.

٢٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٠٧.

ولعل أعمق عبارة صوّر بها هذا الواقع الجديد وانسلاخ الاسلام التاريخي عن فاعليته السابقة بوصفه دين الحركة الاجتماعية الصاعدة وايديولوجيتها، هي كلماته التي وصف بها حال الاسلام المعاصر له بعبارة : «لبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً»(٢٩). ومن الصعب القول بان علياً قد وعي كل جوانب ماندعوه الآن بالعملية التاريخية لصيرورة الدولة. ولكنه تحسس دون شك وقاوم الاتجاهية الصلدة في تطور مؤسساتها التي أخذت تهشّم الوحدة القديمة لتنشأ على اشلائها وحدة جديدة، على اسس لم يعد الاسلام فيها قوة تلقائية، بل قوة مؤدلجة وتراثاً يمكن التلاعب به وتطويعه بالصيغة التي يمكن ان يخدم فيها مصالح القوى المتحاربة.

ان ذلك لا يعني بان علياً سعى لمعارضة هذه العملية في تكون الدولة ومؤسساتها. فهو شأن كل رجال المبدأ الكبار واصلاحيي الروح الأخلاقي العظام كان لابد وان تتهاجس في أعماقه على الدوام قوى المعارضة المتسامية للروح التسلطي. وبهذا المعنى كان لابد له من ان يفترض في أي موقف ايجابي من السلطة نزع سلطويتها. الا ان هذا التعارض الفعلي بين المسار الواقعي لصيروورة المؤسسات الحكومية وبين مضامينها العملية التي سعى لتنفيذ برنامجه من خلالها، كان لابد وان يضع ويثّور معضلات تشكل في حصيلتها الموشور المتشنج لرؤية الماضي والآفاق، وتقيم التجربة الدائمة. وفي الحالة المعنية، فان موقف الامام علي المعارض للاتجاهية الصلدة في تهشيم الوحدة الروحية القديمة باعتبارها المثال الأعلى لحقيقة السلطة لم تعن تهاوناً أو تثهادناً أو هجوماً ضد بنائها الجديد، بقدر ما انه سعى لتمتين وحدتها الداخلية من خلال الرجوع الدائم الى يقينياتها الأولية. وقد أدى ذلك الى بلورة لا تتضمن في ذاتها أية معارضة جدية لتأسيس الدولة ومؤسساتها. على العكس. بل ان كل نشاطه

والاتهامات التي وجهت اليه قبل صعوده لسدة الخلافة، بما في ذلك تلك التي نسبت للخليفة عمر بن الخطاب، التي انتقد فيهاحبه للسلطة ورغبته فيها. الا ان سعيه للسلطة هو سعي الروح المبدئي تماماً بالقدر الذي يمكن ان نتناول فيه سعي النبي محمد لقيادة الأمة أو أبي بكر في خلافته النبي(٣٠). فهو ليس رجل السلطة السلطوي، بل رجل السلطة الاصلاحي في أدق وأعمق وأجلى معانيه الشمولية. أو مايمكن دعوته بالاصلاح النوعي. بمعنى محاولة اعادة المجرى العام،

---

٢٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٠٩.

٣٠) ان اية مقارنة فيما بينه وبين الآخرين تظل نسبية الطابع. فالتباين بينه وبين النبي محمد واضح وجلي. فهو هنا يبقى الى جانب النبي كمقلّد وتلميذ كبير النباهة وعميق التلمذة. ولربما يكمن في ذلك بعض الأسباب الوجيهة وراء تراجيديته الحياتية والسياسية الا ان ذلك لا يضعف ولا قيد شعرة من عظمته. على العكس ! انه يعطي لها وهجاً مثيراً لحاسة الضمير. اما تشبيهه بأبي بكر فيقوم أساساً في مسعاهما للخير الاسلامي ووحدة الأمة وعظمتها وسمو روحها الأخلاقي. وهو بهذا المعنى يسير في خطى النبي وأبي بكر، أكثر مما في خطى التجربة السياسية للنبي. وليس من قبيل الصدفة، فيما يبدو، ان ينحاز ابن أبي بكر الى صفّه كأحد معاونيه المخلصين، بينما يعتزله ابن عمر. واذا كان تباين سلوكه السياسي عن عمر بن الخطاب، هو بفعل اختلاف زمنيهما وشخصيتهما فان الدور الحاسم تاريخياً يعود الى ان عمر تسلّم السلطة بعد النبي محمد والخليفة أبي بكر، بينما علي تسلّمها بعد عثمان. لقد استلم هو السلطة، فيما لو استعملنا مجازية الرياضة المعاصرة، بريد السباق من يد رجل منهوك القوى، متأخراً، لم يقبل هزيمته وتأخره، بل شتم من ينبغي ان يقطع شوطه الأخير. بينما تقبلها الأخير على مضض لاسترجاع كل الفوز السابق في منازلة كان ينبغي ان تزهق روحه لها من أجل اللحاق بالاوائل.

بما في ذلك في أدق خصائصه، الى متطلبات الرؤية الشاملة ومبادئها الكبرى. ولهذا كان لابد من الرجوع الى التجربة المحمدية وابراز أولوية العمل والفعل. ولم يكن ذلك معزولاً أيضاً عن ان ممارسة الصراع السياسي هي التي أخذت تحتل مركز الصدارة في مواجهات القوى المتحاربة. وليس من قبيل الصدفة أن يؤكد في وصيته لعبد الله بن العباس في محاججته للخوارج على الا يحاججهم بالقرآن لأنه حمّال (أي يحمل معاني كثيرة) ذو وجوه تقول ويقولون. ولكن حاججهم بالسنة، فانهم لن يجدوا منها محيصاً»[٣١].

ان احتلال العمل والفعل لمركز الصدارة لم يعن تاريخياً سوى كونه المقدمة الضرورية للتطور الاجتما- سياسي والفكري اللاحق. فانتصار الاسلام قد أحدث انعطافاً حاسماً في الحياة الاجتماعية والروحية للعرب آنذاك. الا انه شأن اي انتصار سياسي- فكري- تاريخي كان لابد له من ان يتجزأ ويعيد صياغة نفسه. فتوحيدية الاسلام لم تعق اختلاف الآراء وتنافرها. لقد وفّرت هي غطاء، وكانت لحد مامصدراً للمواقف المتباينة تجاه كل مايجري. غير ان ماكان يفعل في تحديد هذه المواقف، في الأغلب، هو التوجه الاجتماعي للقوى المتصارعة فالممارسة الاجتما- سياسية انذاك لم تكن عميقة للدرجة التي يصبح معها صراع الأفكار القضية الأولى. او ان يندفع فيها هذا الصراع الى المقدمة باعتباره التعبير المثالي والانعكاس الروحي لاحداث العالم المادي. ومع ذلك ظل الفعل والعمل هما المعيار النهائي سواء وعت ذلك القوى المتصارعة أم لا.

---

٣١) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٣٦.

فالسنة النبوية هي أيضاً التعبير العملي- النظري عما جرى، والذي بامكانه ان يكون المثال (الواجب) لما يجري. فالكلمة تمتلك امكانية التأويل المتباين بما في ذلك كلمات القرآن. وتلك ميزة التراث العربي (الجاهلي) التي استمرت لقرون عديدة بعد سيطرة الاسلام، بينما الفعل- الحدث له حكمه القاطع. وتلك أيضاً من تقاليد العرب (الجاهلية). أي التقاليد المادية التي تصبح معها الكلمة، ومعها فقط ذات معنى مؤثر. ولعل ذلك يفسر لنا لماذا أكد الامام علي بن أبي طالب على ان تكون السنة حجيج ابن عباس ضد خصومه. ثم ان السنة هي رمز الوحدة في الممارسة. ففي مراحل الصراع الاجتماعي الحاد يصبح الفعل هو مضمون الكلمة. واذا كان بامكان الكلمة ان تكون مصدر خلاف بين ممثلي المعسكر الاجتماعي الواحد، فان الفعل لا يمكنه ان يؤدي في حالة الاختلاف عليه سوى الى تجزئة المواقف، ثم الميول والاتجاهات، وفي نهاية المطاف سيحتدم الصراع بوصفه صراعاً لا مهادنة فيه. فالممارسةهي الوحيدة التي بامكانها ان تصبح في خضم الصراع الذي لا مساومة فيه، معيار الحقيقة المطلقة. انها تكشف عن توجه القوى الاجتماعية. وفي هذا الواقع، لم يكن بامكان الامام علي تجنب تأثير عملية التفكك والتآلف الجديدة في المجتمع العربي- الاسلامي.

فقد مثّل هو استمرارية الاتجاه الاسلامي المحمدي ولكن في مرحلة انتقال المجتمع من الوحدة الاسلامية الى وحدته الجديدة التي ترتكز على مبادئ سيطرة واستقلالية الدولة وبزوغ الايديولوجية الاسلامية كقوة مغتربة. فعملية التفكك والابتعاد عن الوحدة الاجتماعية للجماعة الاسلامية وتهشّم هذه الأخيرة شكلت في تصوراته رجوعاً الى الماضي. فالجاهلية بدت بالنسبة له كما لو انها

تعيد تشكيل نفسها وتنتظم خيوطها من جديد كما يفعل العنكبوت تجاه ضحاياه. وعوضاً عن الهروع في هذه الحالة الى منبع الجماعة الاسلامية ومصدر قوتها وعظمتها كما دعا هو، فان «قوى المنكر» تسير في خطاها،وان لأظلم مافي الأمر، كما قال مرة، عندما لا تعترف هذه القوى بجهلها.

لقد نظرهو الى الجهل باعتباره رديفاً للشر الاجتماعي والأخلاقية الجاهلية. بينما أظهرت الممارسة كل من الجهل واللاجهل بوصفهما مقولات سياسية عملية وفي وقت لم يفقد الاسلام به بعد تأثيره المعنوي. وفي هذه الحالة كان لابد للماضي من ان يظهر بقوته المعهودة باعتباره السند المتين والدفين في أعماق الذاكرة،واليقين الأخلاقي الذي لا يمكن للقوى المعاصرة ان تمسكه بيديها. اي كان لابد للعروة «الخالدة» من ان تبحث عن مرتكز لها لا يمكن للسلطة المعاصرة ان تحاصره بقواها المباشرة. وليست هذه العروة الخالدة سوى الماضي أو المستقبل.ولكن اذا كان المستقبل عادة ما يقلق السلطة باعتباره مستقبلها أيضاً وخزانة آفاق وجودها ومصيرها، فان الماضي عادة مايشكل بالنسبة لها مستودع ثرواتها المنسيّ. فهي بامكانها الرجوع اليه بالقدر الذي تضطرها اليه الذاكرة المحاصرة في سعيها للخروج من هذا المأزق أو ذاك، أولتبرير ماتجده ضرورياً لأعمالها. فالماضي يتحول بهذا المعنى الى خادم صغير لا يفعل أكثر من ان يؤدي خدماته على مثال صغارموظفيها. اي على عكس تلك القوى التي تبحث في الماضي عن عروة يقينها الأخلاقي. اي تلك العملية التي توافق من حيث مضمونها عملية الرجوع الى مبدأ الحق. ولهذا فان موقفها من الماضي لا يبنى على أساس التبرير والتأويل المؤدلج، بل على أساس استقامة الاجتهاد والبحث عن دليل العدالة.

وليس من قبيل الصدفة ان تؤدي هذه العملية أحياناً الى نتائج عكسية في عمليتها المباشرة. فقد رفض الامام علي الانصياع للاجبار «السياسي» اللامباشر، الذي حاول فرضه على الجميع عبد الرحمن بن عوف، والذي طاف بسؤال محدد علي كل أولئك الذين دخلوا في هيئة الشورى لاختيار الخليفة بعد موت عمر بن الخطاب، وهو ان كان كل منهم سيسلك سلوك من قبله (أبو بكر وعمر)، وان لا يقرّب أحداً من أهله. واذا كان عثمان قد أجاب بالايجاب بينما سيكون سلوكه مغايراً تماماً اي انه سيخالف من قبله، فان علياً رده قائلاً: «مالك ولهذا؟ اذا قطعتها في عنقي. فان عليّ الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم.». وعندما شدد ابن عوف قائلاً: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط»، فانه أجابه : «والله لا أعطيكه أبداً»[٣٢]. وبغض النظرعن كل الحوافز الفعلية القائمة وراء ضغوط ابن عوف، فان ماهو جرهري بالنسبة لنا هو رؤية الموقف الحقيقي من تراث الماضي وادراك الموقع الشخصي في اندماجه بالماضي والمستقبل. فاذا كان عثمان قد قال وخان وأعطى العهد ونكث، فان علياً رفض القول وأمن ولم يعط الكلمة وتمسك بالحق. الا انه سلك السلوك الوحيد الذي يفرضه منطق الحق وسيطرة الروح الأخلاقي. وفي هذه العملية لابد للماضي من ان يتحول الى معيار ومحك صارم لتقييم كل ماهو موجود. ولهذا يصبح الرجوع الى الماضي هو أسلوب المقارنة ورؤية الذات. ولهذا السبب أيضاً وجد علي في سلوك السلطة رجوعاً الى الجاهلية وماضيها. أي انه بحث عن المثال الأقوى، الذي يشكل بحد ذاته قيمة معترفاً بها من قبل الجميع. والأهم من ذلك قيمة مطلقة بالنسبة له رغم سعيه

---

٣٢) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٤٠.

الاجتهادي المستقل(٣٣). من هنا نستطيع القول بان الرجوع الى الماضي في أفكاره وممارسته لم يكن، من الناحية الموضوعية والتاريخية، وهما اجتماعياً.

فالانعطافات التاريخية الحادة عادة ما تحصل في الطوباوية الثورية المتسامية على صيغة مزدوجة يحددها أساساً عدم نضج الظروف الموضوعية لتجسيد المفاهيم والشعارات التي تصوغها هذه الطوباوية. ولهذا عادة ماتجد في القوى المعارضة لها تجلياً للماضي المنقرض، بينما تبحث هي ذاتها عن أسس قواها في الماضي. ويجري في هذه العملية الواقعية للصراع الاجتماعي استعادة الماضي بمختلف الصيغ. الا ان هذه الاستعادة تجري في كل من الفكر والممارسة على أسس جديدة. ومن الممكن ان نعثر على هذا الحدس الخفي لهذه الاستعادة وأسلوب رؤيتها في تلك المفارقات التي يقدمها بين ماضيه (الذي شكّل وبلور مقدمات وعيه الديني- السياسي) وحاضره (الذي وضع فيه هذا الوعي على محك الصراع الفعلي).

---

٣٣) ان الموقف الآنف الذكر، شأن الكثير من المواقف والآراء التي نعثر عليها في (نهج البلاغة) والكتب المؤرخة لحياته وأفعاله، يؤكد بصورة قاطعة الطابع الاجتهادي لوعيه وفعله. وليست العبارة الشهيرة القائلة بانه لولا علي لهلك عمر، الا دليلاً على لجتهاده في حل الأمور اكثر مما هي دليلاً على «عصمته» في معرفته. واذا كان الارتباط وثيقاً بين المعرفة والاجتهاد، فان المعرفة لا تلزم بالضرورة انتاج اجتهاد. وبهذا يمكن القول، بان محاولة تصوير الامام علي واجتهاداته وآرائه على انها نصوصاً مقدسة لا تقبل الجدل، او الاكتفاء بها أو بناء نظرية نهائية عليها، لا يعني في الواقع سوى خلق تعارض جدي بين آرائه ومساعيه وبين حياته الواقعية ومثاله الواجب لا يمكن حله الا بمساعدة التبريرات الايديولوجية. الا ان ذلك لا يعمل في نهاية المطاف الا على زيادة الطين بلّه.

فقد رأى هو في ظهور الاسلام حلاً لـ «الفتن» التي مزقت شمل العرب بحروبها الدامية. فهو ينظر اليه نظرته الى الضوء الذي أنار الدنيا الكاسفة النور، والذي لم يفقد شعاعه بعد وتوهجه، على الأقل، بفعل عدم تقدم العهود به والأحقاب والقرون»[٣٤]. فلقد بعث الله محمداً كما يقول في احدى خطبه، «والناس ضلال في حيرة وخابطون في فتنة، قد استهوتهم الأهواد واستخفّتهم الجاهلية الجهلاء»[٣٥]. واذا كانت مأثرة النبي محمد التاريخية تقوم في أحد جوانبها في تذليل هذا التفرّق و «دفن الضغائن واطفاء النوائر والتأليف بين الأخوان» اي خلق الأمة الاسلامية الموحدة، فان المصير التاريخي لتطورها الاجتماعي قد وضع علياً ومأثرته على مستوى آخر وباتجاه نوعي جديد. فليست الفتنة من حيث مضمونها التاريخي، والكثيرة التردد في خطاباته، سوى التعبير اللغوي السلبي عن الصراع الاجتماعي المناهض لوحدة الأمة. لهذا نراه يتكلم عن فتنة جاهلية وأخرى معاصرة له. واذا كان في احدى كلماته المأثورة قد نصح المرء في ان يكون أيام الفتنة كابن اللبون (ابن الناقة الذي بلغ السنتين من العمر) «لاظهر فيركب ولا ضرع فيحلب»[٣٦]، فان ذلك لا يعكس رغبته في تجنب الصراع باعتباره ضرورة. فهو لا يحدد هنا سوى موقفه الأخلاقي. ومع ذلك يبقى الجانب الحاسم عنده هو النشاط والعمل.

فقد نظر الامام علي الى الجبن باعتباره نقيصة والى العجز باعتباره آفة. بينما نظر الى الصبر باعتباره شجاعة. ومن الممكن رؤية الانطباع العربي (الجاهلي) والاسلامي في موقفه من الصبر باعتباره

---

٣٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص١٥٧.

٣٥) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨٦.

٣٦) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٣.

أكثر الصفات جمالاً. الا ان تصويره للصبرباعتباره شجاعة، يتضمن في أن واحد رفع شعار التضحية والاستعداد لتحمّل صعوباتها باسم العدالة. فالمقولات الأخلاقية لا تتضمن في أحكامه معنى سياسياً مباشراً، ولكنهاتخدم مقولات السياسة العملية كقيم عليا. ولهذا ربط في كل واحد الصبر بالشجاعة، والشجاعة بالعدالة، والتي أصبح القتال بين الأخوان (المسلمين) يجري من أجلها «على مادخل في الاسلام من الزيغ والاعوجاج والشبه والتأويل»[٣٧] بصيغة أخرى لقد طالب علي بمواجهة تلك الحالة التي ميزت واقعه بالزيغ عن مبادئ الاسلام بالصبر والشجاعة، بفعل مافي هذه المواقف من مرارة قاسية تستلزم الجلد في تماسك الروح وانضباط الجوارح. فهو يقف أمام واقع أصبح فيه القرآن السلعة الأكثر بواراً حال تلاوته الحقة والأنفق بيعاً حال تحريفه.

ان انعدام العدالة ومكابدة الفقر تبرز لا بسبب اختلاف «التأويل»، بل وبفعل ذلك «الانحراف» الاجتما- سياسي الذي جعل من «صرخة الدماء الصادرة من جور القضاء» التجلي المفزع لانتهاك القيم والمفاهيم التي استوعبها هو. لقد رغب هو في الوسيلة التي بامكانها ان تلمّ شعث المسلمين. وكان مستعداً لان يمسك مقابلها عما سواها، غير ان التطور الاجتما- اقتصادي والسلطوي قد جعل من هذه الوسيلة المتوخاة مجرد شعار. وبهذا المعنى، فان سعيه للوحدة الاجتماعية لم يكن وهماً سياسياً. لقد اقترب أكثر من أي شخصية اسلامية آنذاك من استيعاب وفهم القضية الجوهرية التي أبرزت ضرورة تطبيق شعاره الآنف الذكر، الا وهي قضية السلطة.

* * * * *

---

٣٧) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٣٦.

الفصل الثاني

مثال القوة ومفارقات المصير السلطوي

لم يمتلك المجتمع العربي الاسلامي الأول مفهوماً محدداً عن السلطة بقدر امتلاكه مفهوم الأمة الاسلامية الموحدة. وقد ارتبط ذلك بواقع كون الدولة تظل في بداية نشوئها كياناً غريباً في وعي الجمهور. بينما لم يكن بامكان هذا الوعي ان يكون في صدر الاسلام سوى وعي اسلامي. واذا كان القرآن لا يتضمن مفهوماً محدداً عن السلطة فقد أدى ذلك الى ان تتحول قضية الخلافة الى احدى القضايا المركزية في الصراعات السياسية والايديوجية للمجتمع الاسلامي ككل.

وقد عبّرت هذه الصراعات عن الاستيعاب المتباين لاتجاهية التطور اللاحق للوحدة الاجتماعية الجديدة: الأمة الاسلامية وهرمها السلطوي. فالقرآن يتضمن دون شك، مفاهيم هرمية تيوقراطية عن السلطة : الله ثم النبي ثم أولياء الأمر. غير ان من العبث البحث في هذه الصياغة عن منظومة هرمية خالصة أو نظرية تيوقراطية متجانسة. فقد وقف الاسلام بجوهره ضد الهرمية السلطوية

والتيوقراطية الفاحشة. واذا كان من الممكن الحديث عن هرمية فهي هرمية الروح الأخلاقي والخضوع الكامل للمطلق (الله). بينما لا تشكل الشريعة في مضمونها أساساً قانونياً للتيوقراطية بفعل وحدتها وإلزاميتها للجميع، وبفعل امكانياتها خلق النسيج الحي للتطور القانوني (الفقهي). واذا كان التطور اللاحق قد أغلق لحد ما هذه العملية، فذلك ما ينبغي نسبه الى صيرورة السلطة الحكومية وخصوصية التطور السياسي والثقافي(١)، التي لعب فيها الاسلام السلطوي - المؤسساتي دوراً كبيراً. اي كل ما أثار الصراع السياسي الأولي وأظهر رموزه الكبرى.

فاذا كانت حياة النبي محمد ونشاطه أوسع وأعمق من قواعد السياسة المتعارفة، فليس ذلك بفعل ضعف العلاقات الاجتماعية وغياب تقاليد الدولة آنذاك، بل بفعل خصوصية «السلطة» في الاسلام المحمدي و «نظام» النبوة. فالأخيرة هي الكيان والمصدر والوسيلة، التي تجمّعت في ذات النبي محمد، وبالتالي جعلت من كل مماحكات السلطة قضية لا معنى لها. فنشاط النبي محمد كان بمعنى ما وحدة لا تنفصم عراها. ولم يكن بامكانها آنذاك ان تثير عند أتباعه رغبة التصنيف والنسب الى هذا الميدان او ذاك. فالنشاط النبوي لم يعرف التجزئة. وقد ارتبط ذلك حسبما ذكرت بفكرة ومفهوم النبوة

---

١) من الصعب استعراض هذه القضية وتجنب سطحية الأحكام العابرة في الوقت نفسه. وذلك لان هذه القضية تظل من بين اكثر الأمور تعقيداً بالنسبة للتاريخ الاسلامي. اي دراسة آلية تطور الدولة ومؤسساتها وخصوصية تأثير الثقافة عموماً والفقه خصوصاً على تطوير، وتجميد الاندفاع العارم المميز للقرون الأولى للخلافة.

وخصوصية الشخصية المحمدية في التاريخ الاسلامي. ولهذا فضل محمد أن يكون عبداً لله على أن يكون «ملكا للعرب»، تماماً كما سيحاول الامام علي بن أبي طالب في تفضيله ان يكون وزيراً خيراً منه أميراً. واذا كان التباين جلياً بين الاثنين فلأن ذلك مرتبط بالمشوار الذي قطعته علاقة الدولة المتصيّرة مابعد موت النبي محمد حتى صعود علي الى الخلافة.

فالخلافة هي الآلة السياسية التي أبدعها النبي محمد بتأثيره اللامباشر على وعي الجماعة الاسلامية، بحيث حوّل استخلافه الى قيمة كبرى. ومن هنا فان الصراع الذي جرى حولها بعد موته كان لحد ما صراعاً أخلاقياً أيضاً. وهنا ظهرت للمرة الأولى الملامح الخفية للصراعات الممكنة حول السلطة. اي استدراك أهميتها القصوى. وبغض النظر عن اننا لا نستطيع الان ان نحكم بيقين قاطع على ماكان يدور في خلد أولئك الذين انهكموا في تحديد الخليفة الممكن للرسول، الا انه باستطاعتنا ان نتتبع الطابع السياسي القائم وراء مجرى الجدل الفكري الأولي لاثبات شرعية الخلافة لهذا الشخص أو ذاك، لهذه الفئة أو تلك.

ومن الممكن القول، بان لهذا الصراع تاريخه الواقعي في الأمة الاسلامية. فالوحدة الداخلية للأمة رغم ارتكازها الأولي على فكرة الجماعة كانت تمثل في ذاتها تباين المهاجرين والأنصار. وقد تضمّن القرآن الكثير من المواقف التي تؤيد الأنصار. اضافة لذلك، ان تباين مواقف النبي محمد في أمور عديدة من الأنصار والمهاجرين، كان بامكانه ان يخدم في وقت لاحق كمقدمات فكرية- روحية (سنّية) لبناء استنتاجات قد لا تتطابق في جوهرها مع الحوافز والغايات التي كانت قائمة وراء سلوكه (النبي محمد). ومن هنا فان المحاولات اللاحقة في كل من الأوساط السنية والشيعية حول «شرعية» الخلافة

لمحبيها تبقى جزء من الأحكام الايديولوجية وتبريراً للمنطلقات المذهبية.

فقد كان النبي أرفع من ان يسلك في ممارسته العملية المباشرة ازدواجية الرمزية الطفولية، او ان يترك أمور «التأويل» الحق لأتباعه. فما جرى في وقت لاحق هو من حق وشرعية الأمة.وفي هذا الاطار كان سلوكه سلوكاً نبوياً – انسانياً رفيعاً. لقد ترك للأمة مهمة تساميها في صراعها . من هنا فإن التقاليد السنية والشيعية اللاحقة التي حاولت أن تنسب للنبي محمد أحاديث على لسان الامام علي، مثل الحديث القائل علي لسانه: «كنت جالساً عند الرسول فأقبل أبو بكر وعمر فقال لي : هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين الا النبيين والمرسلين، ولا تخبرهما يا علي! أي الحديث المشابه لحديث «الحسن والحسين هما سيدا شباب أهل الجنة». أو الحديث القائل : أبو بكر وعمر لابد لي منهما. هما مني بمنزلة السمع والبصر». الذي يشابه في حوافزه الحديث الذي يقول : «علي مني بمنزلة هارون من موسى ولكن لا نبي بعدي». وسواء صحت هذه الأحاديث أم لا فان مما لاشك فيه هو انها لم تحمل ثقل المضامين التي ستحاول الايديولوجيات اللاحقة تحميلها اياها. فبالقدر الذي حاولت ان تعطي الايديولوجية «السنية» لفكرة الخلافة أساساً قرشياً استناداً الى الحديث (الموضوع) القائل بان الأئمة من قريش، فان بامكان الأنصار ان يستندوا الى كلام النبي لغلامه ثوبان قبل موته بان لا يغلق باب بيته وان يتركه مفتوحاً للأنصار عندما سمع بكاؤهم حيث قال : «انه لم يمت نبي قط الا خلّف وراءه تركة. وان تركتي فيكم الأنصار، وهم كرشي (جماعتي) التي آوى اليها»[٢].

---

٢) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج١ ص٥-٦.

اي انه كان بامكان الأنصار التشديد على انهم التركة (الخلف والخليفة) وانهم الجماعة التي استند اليها النبي. اي انهم بؤرة الأمة الاسلامية. بصيغة أخرى لقد كان سلوك النبي وكلامه تعبيراً عن «لسان الحال». أي انه تجاوز رد الفعل المباشر بفعل تسامي منطلقاته الأولى.

الا ان للعالم المادي مستلزماته الواقعية. وهي لم تكن غريبة كل الغرابة عليه. على العكس انها شكلت على الدوام أحد المصادر الضرورية لواقعية أحكامه. اذ كان من الصعب توقع صيرورة السنّة النبوية ذاتها خارج هذه الواقعية واهتماماتها الجدية بالمكونات التي تشكل العمود الفقري للفقه الاسلامي وكيفية (طبيعة) ربطه للعبادات والعادات، الدنيا والآخرة، الحياة والموت. وقد أتقنت الجماعات الاسلامية الأولى هذه الحكمة البليغة في التعامل مع قضاياها الملموسة. فهي لم تتعلم من النبي «أصول الدين»، بل وأصول الحياة العملية. الا ان كل فرد اكتفى بما هو «ميسر له». ولا يعني ذلك بما في الواقع، سوى حصيلة المقدرات الفعلية للشخصية وخصوصية انكسارها في مجرى الصراع التاريخي، الذي يبدع مكونات وخاتمة ماندعوه الآن بالمصير الفردي. ومن خلاله تتجلى ملامح كيانه التاريخي - الاجتماعي.

من هنا فان الصراعات الأولى التي أثارتها «شهوة» الخلافة ارتكزت الى مكوناتها الداخلية. وليس من قبيل الصدفة ان يظهر الخلاف الأولي بين الأنصار والمهاجرين. فقد اعتبرت الأنصار نفسها «برئاسة سعد بن عبادة» ممثلة الخلافة بفعل مكانتها ودورها في الاسلام باعتبارهم هم الذين نصروا النبي. اذ ان الله اراد لهم، حسب عبارة سعد بن عبادة، «الفضيلة وساق لهم الكرامة وخصّهم

بالنعمة وأرزقهم بالايمان بالله ورسوله ولاصحابه والاعزاز لدينه». فيما رد أبو بكر، مستنداً الى نفس المنطق، ولكن من خلال ابراز صيغة القرابة (القبلية والعائلية والشخصية). اذ شدد على ان «الله بعث محمداً بالهدى ودين الحق. فدعا الى الاسلام فأخذ الله بنواصينا وقلوبنا الى ما دعا اليه. فكنا معشر المهاجرين أول الناس اسلاماً، والناس لنا فيه تبع. ونحن عشيرة رسول الله. ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً. ليست قبيلة من قبائل العرب الا قريش فيها ولادة. وأنتم أيضاً والله الذين اووا، وأنتم وزراؤنا في الدين ووزراء رسول الله. وأنتم اخواننا في كتاب الله وشركاؤنا في دين الله. أنتم أحب الناس الينا واكرمهم علينا وأحق الناس بالرضا بقضاء الله والتسليم لأمر الله عما ساق ولاخوانكم المهاجرين. وهم أحق الناس فلا تحسدوهم»[٣].

فاذا كان منطق الأنصار في محاولتهم اسناد شرعية الخلافة فيهم مبني على دليل النصرة في الدين، فان ما صاغه أبو بكر يستند الى فكرة الأولوية في الاسلام والقرابة العشائرية للرسول. واذا كان الأمر كذلك، فان من المنطقي ان يستثير ذلك الرد المتحمس والمتجانس له في «البيت العلوي». فهم «آل البيت». وبهذا فانه بامكان الامام علي وأتباعه ان يستندوا الى منطق النصرة والأولوية في الاسلام والقرابة من الرسول. ففي احدى الكلمات المنسوبة لعلي بن أبي طالب، نعثر على عبارات مثل : «لو كانت الامارة فيهم لم تكن الوصية بهم (الأنصار). بينما قالت قريش انها من شجرة الرسول. وبهذا تكون (قريش) قد احتجت بالشجرة وأضاعت الثمرة[٤]. وان الكتب

٣- ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٠.

٤) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج١ ص١١٦.

التاريخية أو المؤرخة لقضية الصراع حول السلطة (الخلافة أو الامامة) قد تناولت بهذا القدر أو ذاك من الوضوح هذه المواقف والتعليلات.

بصيغة أخرى ان الصراع من أجل السلطة لم يحسم بالطريقة السهلة التي تبدو للوهلة الأولى. فما وراء بساطته الظاهرية يكمن عالم مشحون بالتوجس المهيب والاحتقان الدامي، الذي كان بامكانه ان يهدد المصير الفعلي للكينونة الاسلامية في أدق حالات صيرورتها واحرجها. فقد استثار الصراع حفيظة الذاكرة القبلية. ولم يكن ذلك بفعل ميل الشخصيات الاسلامية الكبرى كأبي بكر وعمر وعلي جزئياً الى هذا المنطق لتمسكهم الروحي بها (القبيلة)، بل بفعل خصوصية الصراع فالكيان التاريخي للأنصار هو كيان قبلي أيضاً. تماماً كما هو الحال بالنسبة للمهاجرين. بمعنى ان لكل منهما جذوره القبلية العريقة، التي ذلل الاسلام حدّتها الجاهلية، دون أن يفقدها مبرر وجودها. ومن العبث البحث في ذلك عن مثلبة أوسلبية ما، مازالت القبيلة آنذاك هي الاطار الضروري لصيرورة الروح الأخلاقي والوجودي للفرد. ثم أنها الكيان الذي أبدى أسمى قيم الجاهلية.

فالصراع الذي دار بين أتباع محمد لم يستند الى هاجس الاستحواذ السلطوي على السلطة، بل الى الحرص الأخلاقي على مستقبل الأمة والاسلام أيضاً. وقد تداخلت هذه التناقضات في الأطروحات المتعارضة ومسالكها العملية و«النظرية». فقد وقفت الأنصار أمام الامتحان الصعب للحصول على تزكية الخلافة بعد مواجهة المهاجرين لها بفكرة الانتماء القرشي والأولية في الاسلام، لهذا طرحت فكرة تناوب الخلافة أو الامارة استناداً الى هاجس

التخوف من المستقبل، وبالتالي من أجل الحفاظ على وحدة الأمة وعدم ضياع زمام المبادرة والقيادة من أيدي المسلمين الأوائل (المهاجرين والأنصار). وهذا مانعثر عليه في عباراتهم القائلة : «انا نشفق مما بعد اليوم. ونحذر ان يغلب على هذاالأمر من ليس منا ولا منكم. فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا. على انه اذا هلك اخترنا آخر من الأنصار. فاذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً مابقيت هذه الأمة. كان ذلك أجدر ان يعادل في أمة محمد وان يكون بعضنا يتبع بعضاً فيشفق القرشي ان يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري ان يزيغ فيقبض عليه القرشي»[٥]. وبغض النظر عن المحدودية التاريخية لهذه الفكرة الا انها كانت كبيرة في محتواها. بمعنى انه بالرغم من محاولتها تحديد الاطار القبلي- الديني (الأنصار والمهاجرون) لشرعية السلطة ومصدرها البشري، الا انها طرحت فكرةتحييد السلطة وتضييقها المتبادل، او مايمكن دعوته بحدّ السلطة بالسلطة.

الا ان هذه الصيغة العقلانية لم يكن بامكانها ان تفوز بفعل طابعها المساوم في وقت كان ينبغي فيه حسم الأمور. والقضية ههنا ليست فقط في ان المثال النبوي كان يستلزم قيادة مركزية موحدة للأمة وترتيب أمورها، بل وبفعل الفراغ الذي أنتجه موته بحيث جعل من كل الحلول الممكنة للصراعات الواقعية ذات طابع سياسي. وبالتالي فان حسمها النهائي كان لابد وان يستند الى منطق القوة (الاقناعية أو التبريرية أو العسكرية أو المخاتلة والمكر أو جميعها). اذ حالما اشتد الصراع حول شرعية الخلافة، فان الصيغة الباردة

---

٥) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١١.

للأنصار في ردّها التساومي على آراء أبي بكر سرعان ما امتزجت بالدعوة للقوة من أجل اعطائها قيمة تستحق التضحية. فقد وقف الحباب بن منذر (الأنصاري) قائلاً في رده على أبي بكر: «يا معشر الأنصار. أملكوا عليكم أيديكم. فانما الناس في فيئكم وظلالكم. ومن يجير مجير على خلافكم. أنتم أهل العز والثروة وأولو العدة والنجدة. وانما ينظر الناس ماتصنعون فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم. أنتم أهل الايواء والنصرة. وأنتم أصحاب الدار والايمان. والله ماعبدوا الله علانية الا في بلادكم ولا جمعت الصلاة الا في مساجدكم ولا دانت العرب للاسلام الا بأسيافكم، فأنتم أعظم الناس نصيباً في هذا الأمر. وان أبى القوم فمنا أمير ومنهم أمير»[٦]. وقد كان رد عمر بن الخطاب أكثر تجانساً في مبدئيته السياسية. فهو لم يستند الى تعليل الدين واطروحاته الأخلاقية، بل سار في منطق الأنصار السياسي حتى نهايته، مؤكداً على انه من المستحيل ان يجتمع سيفان في غمد واحد. وان العرب لا ترضى ان تؤمّرهم ونبيها من غيرهم وبالتالي فان لقريش الحجة الظاهرة في العرب. ومن هنا استنتاجه القائل بانه لا يمكن لأي كان من العرب ان ينازع قريشاً سلطان محمد وميراثه[٧]. واذ حسمت هذه المعركة الأولى لصالح «امارة قريش» فليس لقناعة الجميع بهذه الامارة القبلية، بقدر ما انها نتاج الانكسار الداخلي للأنصار الذي أحدثه بشر بن سعد (من سادات الخزرج) في مبايعته لأبي بكر وتهزيمه سعد بن عبادة. وليس من قبيل الصدفة ان يجري وصف صعود أبي بكر الى سدة الحكم على انه فلتة!!

---

٦) ابن قتيبة: الامامة والسياسة ج١ ص١٢- ١٣.

٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص١٣.

أما في الواقع فان الأدلجة اللاحقة هي التي ستعطي لهذا الفعل الذي لم يشترك به الامام علي صفة الشرعية المقدسة، التي ستستند لاحقاً بالحديث الموضوع القائل بان الامامة في قريش أو الأئمة من قريش. وليس ذلك لخلّو القرآن وممارسات النبي من مضمون هذه الفكرة، بل ولأنها تتعارض تعارضاً عميقاً مع مفاهيم الاسلام. ولهذا فانه حالما سيصطدم الامام علي في مجرى صراعه من أجل السلطة بهذه الفكرة فانه سيجد من غير المنطقي التمسك الجزئي بحقيقة الانتماء القرشي (الشجرة) واضاعة أصلها (الثمرة). الا ان لهذه العبارة المجازية طابعها المرّ، الذي أعطى لابعاده عن السلطة مذاقاً مرّاً- لذيذاً كمذاق الزيتون!

فالصراع من أجل السلطة كان صراعاً اجتماعياً لم تتبلور معالمه بعد. وبغض النظر عن كل دراميته المرهقة فانه كان خطوة الى الامام مازال هو الطريق الأول، المعبّد بالاستعداد المتفائل للتضحية. واذا كان التاريخ اللاحق سيكشف عما في هذا التفاؤل من اغراء لا يستند دوماً الى ادراك واقعي لمجرى الأمور، فلأن فكرة القضاء والقدر والأولية بمضمونها العاطفي ويقينيتها الفعالة (المباشرة) هي التي أدرك بها المسلمون عيّنات وجودهم على سراط الدين الحنيف. وقد أعطى ذلك لكل حركة في انتصارها وهزيمتها معنى ينبغي للقلب ان يعتكف في تأمل دقائقها وتحمّل طرقات المصير بقناعة راسخة على انها ضربات يد عالمة قادرة كريمة، كما تعامل يد الماهر في طرقاتها نصلاً ينبغي صقل مكوناته من أجل التمتع في اغماده بغمده أو غرسه في جسد الأعداء. فهي الحركة التي تستثير في رجال البطولة معنى البطولة. ولكن حالما تتناثر هذه الممارسة في ذرات الميدان الاجتماعي وتكفّ عن ان تكون حالة فردية ونفسية، فانها تكفّ عن ان تكون بؤرة لالتفاف الذات الحالمة والأخلاقية الخالصة. اي انها

العملية التي تؤدي الى صيرورة الروح السياسي- الاخلاقي. وهذا مايفسر تلك الصعوبة- السهلة التي جرى بها استثارة الصراع الأولي بين قوى الاسلام والأمة حول قضية السلطة، والسهولة- الصعبة التي جرى بها حل الخلاف. وقد اتخذ الحل العام في مبادئه العملية صيغة الاستبدال الممكن للموقع الجديد في الهرمية الأخلاقية- التيوقراطية، التي أبدع القرآن وسلوك النبي محمد صيغتها الأولية.

فما أقامه الاسلام في صيغته العملية (نشاط النبي وأصحابه) هو الذي سيعطي في وقت لاحق (مع الأخذ بنظر الاعتبار المتطلبات الجديدة والواقع المتغير لهذه المرحلة التاريخية أو تلك) للأحكام العامة والجزئية المتناثرة في القرآن والحديث امكانية التصنيف والأدلجة والتنظير. وان هذه الامكانية لم تكن بمعزل عن مجمل خصوصية نشوء طرق ووسائل ادارة الشؤون الاجتماعية والسياسية للأمة، والتي ساعدت على خلق الآلية الجديدة لادارة شؤنها. اي تلك الآلية التي حددها انتقال الجزيرة العربية من العلاقات الاجتماعية القبلية وماقبل الدولية الى علاقات الدولة (الطبقية) باعتبارها علاقات سائدة من خلال تغيير المؤسسات والأدوار الاجتماعية القائمة انذاك وخلق المؤسسات الاجتما- سياسية الجديدة عبر سيطرة مفهوم وممارسة الجماعة الاسلامية. فالطبقية الصاعدة والذائبة في الوحدة الدينية الآخذة في التهشّم بعد موت النبي محمد سرعان ما حصلت على انعكاسها العابر في حركة الردة واستمراريتها «الطبيعية» زمن سيطرة الخليفة عثمان بن عفان.

ومن اللاتاريخية القول بان موت النبي محمد قد ولّد الصراعات في الأمة الاسلامية، بقدر ما انه فسح المجال أمام هذه الصراعات المتراكمة للظهور بصورة علنية. فملامح حركة الردة تبرز بوضوح في آيات سورة (التوبة). فكون السورة افتقدت الى البسملة، ان «البسملة

امان وهي نزلت لرفع الأمن بالسيف كما يروى في حديث نبوي عن الامام علي، يمثل بحد ذاته دلالة على ماكان يختمر في أحشاء الأمة الناشئة. فالبراءة من الله ورسوله الى الذين عوهدوا من المشركين ليست سوى المقدمة المستندة الى التقاليد العربية لخوض الحرب الداخلية الخافتة، التي ستعلنها القوى العربية الوثنية، التي دخلت الاسلام تحت حدّ السيف. فالشرط الضروري لاخلاء سبيل المشركين هو اعتناق الدين الجديد بتنفيذ أهم شروطه : الصلاة والزكاة[8]. بل ان القرآن يجعل من المشركين اخواناً في الدين في حالة تنفيذ الشروط الآنفة الذكر[9]. فالقرآن لم يغفل الصراع مع أولئك الذين دخلوا الاسلام ولم يأسر قلوبهم بعد. فتعمير مساجد الله يجري من خلال الايمان بالله واليوم الآخر واقامة الصلاة واتيان الزكاة، لا من خلال القيام بتلك المهام الوثنية المصدر كسقاية الحجاج وعمارة المسجد الحرام. فالتخوف الذي يصوره القران على اثر المطالبة بسد أبواب الكعبة أمام المشركين (العام التاسع للهجرة) يشير الى امكانية كساد التجارة كأحد البواعث التي أثارت فيما يبدو المسلمين. وليس من قبيل الصدفة ان يتكلم القرآن بهذا الصدد عن الأحبار والرهبان. والقضية ههنا لا تقوم في الأغلب في اتخاذهم أرباباً من دون الله، بقدر ما ان الكثير منهم يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله. هذه الاشارة التي تضمنت تحذيراً في الآية الشهيرة : «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»[10]. وسوف يتحول هذا التحذير الى أحد المصادر

---

٨) القرآن : سورة التوبة (٩)، الآية (٥).

٩) القرآن : سورة التوبة(٩)، الآية (١١).

١٠) – القرآن : سورة التوبة (٩)، الآية (٣٤).

الجوهرية لأفكار وممارسات علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري وغيرهم من الصحابة والتابعين في الصراع ضد الارستقراطية الاسلامية الجديدة، التي ستأكل أموال الناس بالباطل أكثر مما فعلته احبار اليهود ورهبان النصارى.

فاذا كان نصيب حركة الردة الاندثار السريع الى غير رجعة فان الصراع الاجتماعي بعد استتباب السلطة في مفهومها وممارساتها زمن أبي بكر وعمر سرعان ما تفجّر في أواخر حكم عثمان بن عفان. فقد استثار الأخير كلِ البواعث الكامنة ودفعها الى أتونِ معركة طاحنة، وحاول حصرها فيما بدا له المسار الآمن. اي في قيود الدين وقناعاته الايمانية. فالصراع الذي عمّقه وسرّعه حكم عثمان بن عفان ونهايته، قد خلق البؤرة التي لم يكن بامكان اي امرئ انذاك وعي كل نتائجها وتأثيرها التاريخي(١١).

---

١١) ان التحذير الشديد من مغبة قتل عثمان بن عفان ينسب عادة الى عبد الله بن سلام، الذي قال : «والذي نفسي بيده، لئن قتلتموه لا تؤدى بعده طاعة الا عن مخافة وتوصل رحم الا عن مكافاة، ولتقتلن به الرجال ومن في الأصلاب». (ابن قتيبة: الامامة والسياسة ج١ ص٦٤). وبغض النظر عن كل الملابسات التي احاطت بهذه الكلمة، الا انها تتضمن حقيقة لا تمت الى مقتل عثمان بصلة جوهرية، الا وهي تخوفها من صيرورة السلطة المبنية على أساس القوة. اي ان انتزاع «الحق الشرعي» بالقوة سوف يؤدي الى تقوية تقاليد القوة، وبالتالي الى استجلاب الطاعة بالقوة والى مكافأة الآخرين على مدى خضوعهم للسلطة. أما في الواقع فان هذه الممارسة هي التي ابتدأ بها وانتهى عثمان وبالتالي فان الانتفاضة المعارضة له والتي أودت بحياته في نهاية المطاف، كانت محاولة لوضع حد للطاعة المبنية على المخافة والمكافأة على أساس الخضوع والتأييد للسلطة —

رغم ان الأحداث قد جعلت من ثقلها كابوساً يجثم فوق رؤوس القوى المتحاربة، التي شكل علي بن ابي طالب احد أطرافها. ولعله اكثر من أي امرئ آخر آنذاك أدرك عمق هذه «الفتنة» التاريخية. ولم يكن ذلك فقط بسبب كونه لم يستغلها كذريعة لأهدافه، بل ولأنه أدرك عمق ومغزى استغلالها ضده.

فقد أخذت الأحداث آنذاك في احتوائه من كل جانب. وبعد ان أصبح في مركز الصراع الاجتماعي أخذ يتحسس بكل جوارحه ما يجري في الواقع. فالمصادمات الحادة والنزاعات الدموية للقوى المتحاربة من جهة، والدفاع عن الحق من جهة أخرى، المذلة والمهانة أمام قوى المنكر من جهة، والعمل من أجل الله والرعية من جهة أخرى؛ الاندفاع وراء المال والبنين من جهة، والاعتكاف والزهد من جهة أخرى؛ كلها ظواهر اختزلت عنده الى طرفين متضادين يقف أحدهما مقابل الآخر. فتعقيد الحياة يتميز بسهولة فائقة في رموزها. وهذه هي الحقيقة في صيغتها المباشرة فوقائع التاريخ لا تجري بمعزل عن تصورات الانسان أو ماوراءها. أما تاريخية الوقائع ومضمونها السياسي فلم تكن مجهولة المعنى في أذهان خالقيها. على العكس! لقد كانت مفهومة لهم بمقدار تفاعلهم الحياتي وموقفهم منها. ذلك التفاعل والموقف اللذان اتخذا هيئة الدفاع عن المصالح.

– وممارساتها. فمقتل عثمان توّج بصعود الامام علي الى السلطة. وبهذا كان هذا القتل محاولة احقاق الحق الشرعي. فقد حاول علي اثبات الطاعة المبنية على مبدأ اليقين والحق وايصال الرحم على اساس الشريعة (القانون). وبالتالي فان الكلمات الآنفة الذكر يمكنها أن تعبر بصدق عن حال مقتل الامام علي لا عثمان. أما مقتل الأخير فانه لم يؤد الى انتهاك الحق، بل الى تثبيت قناعة لا طاعة لمخلوق أيا كان في حالة عصيانه لمبادئ الحق.

فعندما خاطب الامام علي عثمان محذراً اياه من مغبة الأحداث اللاحقة، فانه كان يدرك بان عثمان يسلك سلوكه عن وعي. فهو يشير في تحذيره الى انه لا يسعى ليبصره من عمى ولا يعلّمه من جهل. فالطرق واضحة وأعلام الدين قائمة! واذا كانت هذه العبارة تعكس في ملامحها الأولية بساطة الدولة فانها تعبر أيضاً عن بساطة الحقيقة القائلة بانه على الدوام يمكن التفريق بين الخير والشر وبين الحق والباطل. فهما ليسا من ابداعات الخيال ومصالح الذهن الماكر، بل ومن فعل الروح المباشر. اي انهما يخضعان الى منطق ومثل الخير والشر، التي تبدعها الثقافة القائمة. وقد كان ذلك واضحاً وجلياً بالنسبة للمسلمين. فالوضوح متأتٍ من جلائها في تعاليم الاسلام، بينما اليقين فيها مبني علي وجود علاقتهما. اي كل ما اختصره الامام علي في أحد مواقفه من الممارسة الجوهرية للسلطة عندما أكد على ان «أفضل عباد الله عند الله امام عادل هدى وهدى فأقام سنة معلومة وأمات بدعة مجهولة»(١٢). ولم يعن ذلك في الواقع، سوى الادراك المتبادل من قبل الجميع لمضمون أفعالهم المباشرة وتأثيراتها الممكنة. فالخلافات الممكنة، بما في ذلك في مجال التأسيس الفكري للممارسة السياسية (العملية) لا ينفي ادراك القوى المتعارضة لخصوصية مصالحها.وفي وقت لاحق، عندما سيشتد الصراع، فان مما لاشك فيه هو اقتناع الجميع بان تلاقِي الرماح وتطاير الأسهم لم يكن يبحث عن حقيقة الهية، بل لغرس مفاهيم وقيم متباينة. اي تعبير عن مصالح اجتماعية متباينة. فـ «قميص عثمان» وجد عند معاوية تعبيراً «قدسياً» له وبلورة ايديولوجية سياسية. أما الدفاع عن الخلافة عند علي فقد حصل على صيغة الدفاع عن الحق وعن نفسه باعتباره

---

١٢) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص٦٩.

ممثل الحق. فهو ينطلق من هذا الحق ويسعى لتطبيقه في أحكامه وأفعاله. ولم يجد حرجاً في ان يطابق بين مفاهيمه ومفاهيم الربّ القرآني. أولم يتكلم محمد ويفعل باسم الله؟ فهو الآن يتكلم ويفعل أيضاً باسم الله ولكن ليس بوصفه نبياً، بل اماماً للمسلمين. ولم يعن ذلك تقمصه لدور ما جديد نوعي يتعارض مع مكونات كيانه المتبلور.

انه موشور اشعاعات القوى المتحاربة. فهو يدرك مضامين ما تسعى اليه، ولكنه فوق القوى المتأثرة والقوى الجازعة. لقد كان هو في بؤرة الصراع. وكان يرغب أيضاً في ان يقف فوق القوى المتصارعة. ولم يكن ذلك موقفاً سلبياً بقدر ما كان تعبيراً سياسياً لوعي الهوة الهائلة بين المثال الاسلامي للدولة كما فهمه وبين واقع كون السعي لتجسيد هذا المثال، أصبح احدى القيم التي ينبغي للمرء ان يقدم رأسه ثمناً لها. وهو لم يفكر فيما اذا كان هذا الثمن هائلاً أم زهيداً. فهو ليس من الرجال الذين اذا أحسن اليها تحسّ يومها دهرها. فالدنيا بالنسبة له «أهون من عفطة عنز»[13] لولا ما «أخذ الله على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم وسغب مظلوم»[14]. غير ان مفارقة الظاهرة التاريخية السياسية التي أخذت ترتسم أمام ناظريه تقوم في ان الناس مع الملوك والدنيا. حقيقة انه يضع استثناء لمن عصمهم الله[15].

وبغض النظر عن اننا لا نرى هنا موقفاً محدداً عن السلطة بصورة مباشرة، الا اننا نرى في هذا الموقف اشارة حية واستلهاماً

---

١٣) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ج١ ص٣٧.

١٤) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٦.

١٥) نفس المصدر السابق ج٢ ص١٨٩.

صائباً لأحد جوانب القضية، الا وهي قضية الملوك والمصالح وارتباطهما الوثيق بالدنيا. اي تلك الظاهرة الاجتما- سياسية الفريدة التي واجهها العرب المسلمون لأول وهلة بعد موت النبي. ولا تشكل هنا أهمية جوهرية في ان قاموس المخاطبة السياسي للمسلمين الأوائل لم يعرف سوى مصطلح الخليفة. فالخيال والقاموس اللغوي كانا يمتلكان مفهوم الملك. ولهذا فان من الممكن ان يكون انتقاد الخلافة موجهاً من خلال ادانة الملكية أو أحد جوانب الخلافة في ممارستها، التي تشبه الملكية من حيث تحكّمها وتصرفها على سبيل المثال، بأموال المسلمين وحقوقهم. واذا كانت أغلب آراء علي الانتقادية بهذا الصدد موجهة ضد سياسة عثمان، فان آراء كهذه لا تفقد قيمتها التاريخية امكانية وضع كلمات على لسانه، ولكنها ممكنة جداً في صيغ أخرى مشابهة لآرائه. فالحاسم هنا هو الفعل التاريخي ومضمونه الواقعي. قد حدد هذا الفعل على الدوام آراء القوى المتصارعة وردود فعلها ومواقفها.

واذا كانت الخلافة نتاجاً عفوياً، فان صدفتها التاريخية تمتلك «قانونيتها» دون شك. ولا يشكل هنا أهمية جوهرية الفعل الواعي لاختيار لقب خليفة رسول الله. فالقضية لا تقوم في السعي الواعي لايجاد مصطلح متمايز عن المصطلحات المعروفة للعرب أمثال الملكية والقيصرية (الكسروية) أو رغبة في الأصالة، بقدر ماان الخلافة كانت نتاجاً عفوياً لفعل التقاليد العربية القبلية والآلية الادارية- السياسية والفكرية- الدينية التي خلقها الاسلام المنتصر. فعفوية العلاقات الاجتماعية لا تنفي الفعل الواعي للناس. وهذا مايبرز بوضوح في انتخاب أبي بكر وتعيين عمر بن الخطاب ومؤامرة صعود عثمان بن عفان. هذه اللوحة التاريخية التي عكست في تسلسلها عملية تطور

الخلافة. فاذا كانت الخلافة عفوية المنشأ فان استمراريتها لم تكن كذلك.

فعفوية انتخاب أبو بكر تعمّقت في ممارسة تعيين عمر بن الخطاب وارتقت بدورها الى سياسة صعود عثمان. ولم يكن بالامكان وعي هذه الظاهرة من جانب علي كظاهرة سياسية. غير ان استمرارية ابعاده عن السلطة والنتائج الاجتما- سياسية والأخلاقية لتطور الخلافة وبالذات زمن عثمان بدأت تفرز في عباراته ومواقفه الاجتماعية والأخلاقية والدينية صيغة ونفساً سياسياًمتزايداً. فخلافة أبي بكر لم تعد تشكل في وعيه شكلاً من أشكال تقمّص الخلافة، رغم ان الخليفة الأول كان يعلم ان محله منها «محل القطب من الرحى»[16]. أما في تعيين عمر فلم ير سوى «نهب لتراثه»[17]. واذا كان الصبر «وفي العين قذى والحلق شجى» هو الأسلوب الذي بدا له أكثر اتزاناً بفعل ما للشخصيتين الأوليتين من قوى هائلة وعبقرية سياسية وايمان صادق واسلام عميق، فانه لم ير في صعود عثمان الى السلطة سوى مؤامرة دفينة. فابعاده عن السلطة في هذه المرة كان فعلاً سياسياً واعياً من جانب أغلب «هيئة الشورى». فنتائج فعل الشورى مسخت في احدى تجلياتها مبدأ الشورى ذاته. فهو لم يستهجن فعل عمر بن الخطاب في اختيار الجماعة بقدر ما أدرك هذه المرة مصير ابعاده للمرة الثالثة على التوالي، عن قيادة الأمة والسلطة. وقد عبّر عن ذلك في احدى عباراته الوجيزة قائلاً : وجعلها في جماعة زعم اني احدهم. فيا لله وللشورى»[18]. ولعل كلمة «زعم»

---

١٦) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٠- ٣١.

١٧) نفس الصمدر السابق، ج١ ص٣١.

١٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٤.

تسلط الضـوء على تحسسـه الخـفي لوجوده الدعائي والوهـمي في تلك الهيـئـة التي جـعلت من الشـورى الأولى مـحل استـهجـانه المتـألم. ذلك الاستهجان الذي اتخذ صيغة الموقف السياسـي، أي الموقف المرتكز على أسـاس تفسـير مـجدد. ولم يخطئ علي في تفسـيره، بل أصـاب عـمق الظاهـرة بوصـفـهـا نشـاطاً واعياً مـوجـهـاً ضده لأسـبـاب اقتـصـادية وسـيـاسـيـة وقبـيليـة وشـخـصـيـة. فـعمليـة ترشـيح عثـمـان اتخـذت في مظهـرها الخـارجي شكل ردود الفـعل القـبليـة الدفـينة، التي عبّـر عنهـا الامام علي في عبـارة : «فصغى رجل منهم لضغنه (يقصـد سعد بن أبي وقاص) ومال الآخر لصهره (يقصد عبد الرحمن بن عوف) مع هن وهن الى ان قـام ثـالث القوم.[19] واذا كـان طلحـة والزبير من بين الأشـخـاص السـتـة للشـورى، ومن بين الأوائل الذين سـيتصـدرون موجـة الصـراع العـسكري - الارسـتـقراطي ضـد خـلافتـه فيـمـا بعـد، فـسـيصـبح من الواضح السـبب الجوهري لابعـاده هذه المرة أيضـاً عن دفة الحكم. ولم يكن ذلك غـائبـاً عن ادراكـه الدقـيق لكل ذلك. وقـد صـوّر هذا الـواقع الجديد للسلطة وتوجهها بعبارة مقتضبة، عندما أشار الى ان عثمان بن عـفـان «قـام ومـعـه بنو أبيـه يخـضـمـون مـال الله خـضـم الابل نبـتـة الربيع»[20].

فـقـريش الارسـتـقـراطيـة التي سـبق وان ناصـبت مـحـمـداً الـعداء واضطرت في نهاية المطاف الى الرضوخ، تبدو كما لو انها تعيد الكرّة مـرة أخرى وعلى أسـاس آخر ضـد شـخـصـيـة الاسـلام الثـورية المثلى. فـهو لم يكن بامكانه ان يردد آيات (الغـاشـيـة): «فذكّر انمـا أنت مذكّر. لست عليـهم بمسيطر»[21]. رغم انه مـارس التذكرة وفـقدان السيطرة.

---

١٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٥.
٢٠) نفس المصدر السابق ج١ ص٣٥.
٢١) القرآن : سورة الغاشية (٨٨) الآية (٢٢- ٢٣).

فالملجأ الوحيد آنذاك كان الله، مازالت قواه الأرضية ضعيفة بعد ومازالت تصوراته وقناعاته الدينية الأخلاقية تمنعه بعد من الانتفاض. من هنا ترديده الدائم على استعانته بالله على قريش ومن اعانهم، اذ «انهم قطعوا رحمه وصغّروا عظيم منزلته، وأجمعوا على منازعته أمراً هو له ثم قالوا : ألا انّ في الحق ان تأخذه وفي الحق انّ تتركه»[٢٢]. فقد واجه هنا الخداع بصورة مكشوفة وجهاً لوجه للمرة الأولى. ففي احدى كلماته التي يدعو بها الله الى معاقبة قريش جزاء أعمالها ضده وبالذات بصدد السلطة المسلوبة منه، نعثر على العبارة التالية : فجزت قريشاً عني الجوازي. فقد قطعوا رحمي وسلبوني سلطانِ ابنِ أمي»[٢٣]. ومن الممكن افتراض تغيّر بعض الكلمات هنا كما في أماكن أخرى من خطبه، الا ان مما لاشك فيه هو معاداة قريش الارستقراطية له. ذلك العداء المستعصي على الحل، الذي سيبرز بوضوح في لمحات الصراع بينه وبين معاوية. ولقد أدرك سبب ذلك العداء الكثير من المفكرين والمؤرخين المسلمين القدماء. فصاحب كتاب (تاريخ بغداد) يؤكد على ان علياً لا تجتمع عليه قريش أبداً ولا العرب. بينما يؤكد ابن أبي الحديد على ان قريشاً كلها كانت تبغضه أشد البغض ولو عمّر عمر نوح أو توصّل الى الخلافة بجميع أنواع التوصل كالزهد فيها تارة والمناشدة بفضائله تارة. وقد جعله ذلك يستنتج بأن الخلافة لا تحصل لعلي الا بتجريد السيف وهو ما فعله في آخر الأمر.[٢٤]

---

٢٢) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة ج٢ ص٨٥.

٢٣) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٦١.

٢٤) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة، بيروت، مكتبة الحياة (ب.ت)ج٣ ص٧٦٥، ج٤ ص٢٧٤.

فمن جهة كانت قريش تعلم كما يقول هو عن نفسه، بأنه أحق الناس بالخلافة من غيره[25]. ولكنه من جهة أخرى اضطر للابتعاد عنها زاهداً فيها وفيما تنافسوه من زخرفة وبهرجة[26]. ولم يكن ذلك بمعزل عن ارادته الحرة، التي قيّدها مع ذلك كل من الحالة الحرجة التي وضعته بها الارستقراطية العربية الاسلامية الجديدة، التي حاولت ان تصوّر سعيه للسلطة على انه سعي أناني. وهنا يجدر القول بان لهذه المواقف امتداداتها في الصراعات السياسية الأولى حول السلطة (الخلافة). وان شكل هذه المواقف كان جلياً في أول محاولة لابعاده عنها. وقد كانٍ ذلك لحد ما شكلاً طبيعياً في بداية تكوّن الخلافة (بفعل غياب آلية الدولة وفكرة الوصاية وولاية العهد). أما «تعيين عمر بن الخطاب فانه افترض دون شك، وجود قناعات ابعاده عن السلطة. أما في الواقع فان ماجرى هو مجرد فرضية سياسية، كما هو الحال بالنسبة لصعود كل خليفة وسقوطه. والقضية ههنا لا تقوم في تتبع كل أنواع الفرضيات المكنة من أجل بناء حكم مقنع للجميع. فمما لا شك فيه هو ان لكل حكم مهما كان جدياً، مقدماته الخاصة. ومع ذلك فان محاولات تصوير تصرفات علي بن أبي طالب ومواقفه من السلطة على انها سلوك أناني يستلزم البحث عنها اما في شخصيته نفسها أو في الدوافع القائمة وراء هذا التقييم.

ومن الممكن القول بان هذه التقييمات تتشابه في الكثير من حوافزها الاجتما- نفسية مع مواقف العرب الوثنية في تقييمها

---

٢٥) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص١٢٤.

٢٦) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٢٤.

مساعي النبي محمد لان يكون «ملكاً للعرب». ومن الصعب النظر الى ذلك باعتباره نتاجاً لسوء الفهم فقط بل ونتاجاً ايضاً لسوء النية. وفيما لو تجاوزنا امكانيات الولع المجادل بصدد كفتي الميزان واثقال سوء النية وسوء الفهم، فان احدى الصيغ التي نعثر عليها في اظهار «أنانية» الامام علي وحرصه على السلطة، هي تلك التي تنسب الى الخليفة عمر بن الخطاب في تقييماته الشخصية لاعضاء الشورى. فقد رشّح ستة أفراد لم يستطع أن يفرض أياً منهم لان لكل منهم نقيصته المميزة. فاذا كان ما يمنعه من تولية سعد بن أبي وقاص هو شدته وغضبه مع انه رجل حر، فان ما يمنعه تولية عبد الرحمن بن عوف هو كونه «فرعون هذه الأمة»، بينما الزبير هو «مؤمن الرضا كافر الغضب». أما طلحة فلكونه ذا نخوة وكبر، في حين ان ما يمنعه تولية عثمان هو عصبيته لقومه وأهله. أما ما يمنعه تولية علي بن أبي طالب فـ «لحرصه عليها، ولو انه أحرى القوم ان وليها وان يقيم على الحق المبين والصراط المستقيم»(٢٧). فاذا كانت نواقص شخصيات الشورى واضحة المعالم ومثيرة للجدل وقلق الشكوك، فان «نقيصة» علي هي في جوهرها مديح مبطّن. اذ ماذا يمكن ان يعني الحرص الساعي لاقامة الحق المبين والصراط المستقيم؟ فالتناقض الفعلي بين الحرص على السلطة واستعمالها من أجل الحق لا يمتلك معنى وقيمة سلبية الا في الذهنية المعارضة له. واذا صحّت هذه الكلمات المنسوبة الى عمر، فان من الصعب البحث عن بواعثها في ميدان ما غير ميدان السياسة. فقد كان عمر بن الخطاب رجلاً عادلاً، مستقيماً، كبير الهمة، شديد العزم، عظيماً في أفعاله وغاياته السياسية. الا ان لهذه العظمة أيضاً مثالبها. فالخلاف القائم بين عظمة عمر وعلي تقوم في

---

٢٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٣٧.

ان عظمة الأول سياسية وعظمة الثاني أخلاقية. وقد أقلقت هذه العظمة الحس السياسي لمخالفيه ومعارضيه وأتباعه. وشكلت بالتالي أحد المصادر الكبرى في اثارة الهاجس السياسي لموقفه في الوعي السلطوي والجماهيري، بما في ذلك في تلك الأوقات التي بدا فيها مغموراً في عالم النسيان.

فقد حاولت السلطة قمع تأثيره المباشر من خلال قطع امكانية الاستمرارية الحية لفعاليته. وهذا ما يمكننا العثور عليه بما في ذلك في موقف أبي بكر وأتباعه منه. فعندما قرر علي بعد موت فاطمة مبايعة أبي بكر باسم الهاشميين، مما ساهم لدرجة كبيرة في تثبيت دعائم السلطة، فان ما هو مثير للاستغراب والانتباه موافقة أبي بكر على مقترحات المغيرة بن شعبة، الذي نصحه بالتوجه الى العباس عمّ علي بكلمات توحي له بانهم يسعون لان يخلعوا له (العباس) في هذه الإمرة نصيباً ويكون له ولعقبه، من أجل أن تكون للسلطة الحجة على علي وبني هاشم[٢٨]. وان رفض العباس لهذه المساومة، أو بصورة أدق، لهذه المخادعة السياسة والمراوغة اللاأخلاقية، لم تثن علياً عن ان يتمسك بكلماته ووعده. وبغض النظر عن التقيمات العديدة لهذه المواقف المختلفة، فان هذه الحادثة تكشف عن الحوافز الدفينة لابعاده عن التأثير اللاحق في السياسة. وبالتالي فان محاولة تصوير سلوكه وموقفه على انه فعل أناني هو مجرد وسمه بما كانوا ينزعون هم اليه، بينما لم يجد هو، شأن مربيّه (النبي محمد) في ذلك سوى سعي باسم الحق للحق. وبهذا المعنى يمكن فهم «حبه» للسلطة على انه حق من حقوقه[٢٩].. واذا كانت مفاهيمه الأخلاقية الدينية قد سوّغت له الصبر

---

٢٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٣.

٢٩) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص٨٤.

كمعيار أعلى للشجاعة فتلك ليست نقيصة في مضمونها التاريخي – الأخلاقي. انها كبوة حصان تكشف عن جبروته ليس الا. أوَلَمْ يكرر هو في دعائه : «اللهم اني أعوذ بك أن أفتقر في غناك، أو أضل في هداك أو أُضام في سلطانك أو أُضطهد والأمر لك»(٣٠).

بصيغة أخرى، انه لم يتحسس ويستوعب الاضطهاد والضيم الذي وجه ضده كقضية شخصية. وقد خفف ذلك عن الارستقراطية العربية الاسلامية شعور تأنيب الضمير، الذي نادراً ما أقلقها. ولكن أعطى لها في الوقت نفسه حرية الحركة النشطة في احتواء السلطة وتسييرها. فهو لم يفعل الا من خلال المفاهيم الثورية الدينية التي استوعبها، الا بوازع شخصي ينحلّ فيه الأخير في الارادة الالهية المجسّدة في اطروحات الحق القراني كما فهمها، والتي أقنع نفسه في ان يعمل بما يتطابق معها روحاً ونصاً. فالاسلام بالنسبة له هو العمل الصالح(٣١). أي الأداء المستند الى التصديق واليقين والتسليم للارادة الآلهية. ومن الصعب الآن القول فيما لو انه نظر الى ماجرى معه كامتحان الهي أو لا. غير انه سلك دون شك، نفس السلوك الذي رسمه القرآن في اياته: «واصبر على مايقولون واهجرهم هجراً جميلاً»(٣٢). اي لا جزع فيه. الفكرة التي سبق ومارسها في ردّه على محاولة العباس وأبي سفيان تحريضه على استلام السلطة. فلقد دعا آنذاك الناس الى ان «يشقّوا أمواج الفتن بسفن النجاة»(٣٣). بينما ردّ

---

٣٠) نفس المصدر السابق : ج٢ ص١٩٧.

٣١) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٢٩.

٣٢) القرآن : سورة المزمل (٧٣)، الآية (١٠).

٣٣) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص٤١.

في وقت لاحق على الذين رأوا في استمرارية سكوته «جزعاً من الموت» بتصوير آخاذ : «هيهات بعد اللتيا والتي. والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه»[٣٤]. أما مكنون العلم الذي حذر من انه فيما لو باح به لاضطربت الجموع اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة (اضطراب حبل الدلو في البئر العميقة)، فقد عبّر عن احدى تجلياته في نصيحته لأبي ذر: «يا أبا ذر انك غاضب لله فأرج من غضبت له. ان القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك»[٣٥]. واذ استمر في مطالبة أبي ذر بترك ماخافوه عليه (الدنيا) في ايديهم، بل والهرب منهم، فانه لم يهمل رؤية الحل وامكاناته. فالجميع ستعلم من الرابح غداً. فلو ان السموات والأرضين كانتا على عبد رتقا (أي ملتئمتين) كما يقول الامام علي، ثم اتقى الله لجعل الله له منها مخرجاً[٣٦].

غير ان هذا المخرج لم يكن بالنسبة له فيما وراء هذا العالم بل من خلاله. ومن هنا صياغته لشعار النشاط الانساني: «لا يؤنسنك الا الحق ولا يوحشنك الا الباطل»!. فالخوف على الدين يستلزم الصراع من أجل الدنيا، وليس لأجلها فقط. أما الهرب منهم فلا يعني الاعتكاف عن صراع الباطل. ففي احدى كلماته التي ردّ بهاعلى المغيرة بن الأخنس، يشير الى واقع مشاجرة جرت بينه وبين عثمان بن عفان[٣٧]. بمعنى ان مواقفه الشخصية ابان حكم عثمان لم تكن

---

٣٤) نفس المصدر السابق، ج١ ص٤١.

٣٥) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٢.

٣٦) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٣.

٣٧) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٨– ١٩.

تخلو من لحظات صـراعـيـة شـديدة ضـد التـوجـه العـام لسلطة الخلافة(٣٨). بل يمكن القول بان الامام علي ظل على الدوام باعثاً لقلق السلطة وهاجساً مثيراً للسيكولوجية السلطوية. وهذا مايمكننا ان نلحظه ليس فقط على مثال مواقفه في المراحل الدرامية الأخيرة لحياة عثمان وحكمه، بل ومنذ اللحظات الأولى لصعود أبي بكر الى سدة الحكم. فالمصادر التاريخية العديدة تشير الى الخلافات الداخلية العميقة بين معسكر أبي بكر وعمر وأتباعهما من جهة، ومعسكر علي وأتباعه من جهة أخرى. أي كل تلك الصراعات، التي لم تخمد في صيغتها الأولى، الا بعد مبايعة علي لأبي بكر. وما بين هاتين المرحلتين، تبلورت الكثير من عناصر المبايعة التقليدية في الخلافة، التي افترضت أيضاً كاحدى مقدماتها الضرورية ممارسة القهر والاجبار على أخذ البيعة. ولعل في تجرؤ أبي بكر بعد مبايعة علي له على حلّ البيعة عن الجميع وجلوسه في المسجد ثلاثة أيام متوالية في استقبال الناس يسألهم : قد أقلتكم من بيعتي هل من كاره؟ هل من مبغض؟ والناس تؤكد بيعتها له. ذلك يعني بان شعور الاطمئنان بالسلطة قد تولد في مكوناته الأساسية بعد مبايعة علي بن أبي طالب له. بل ان خطبته الشهيرة وعناصرها الراديكالية في تحديد العلاقة بين الراعي والرعية قد جرت بعد هذه المبايعة. بل وانه في غمراته لم يتأسف أكثر مما تأسف علي مواقفه من علي، عندما قال : «ليتني تركت بيت علي وان كان أعلن علي الحرب». أما مواقف عمر بن الخطاب، فانها تتسم بطابع سياسي واضح منه، بدأت منذ الأيام الأولى لاجباره بمساعدة السلطة على تقديم المبايعة لأبي بكر. فقد سلك هو في مواقفه من علي أنذاك سلوك الشرطي الجسور والمحرّض

---

٣٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص٨٨.

الغيور، الذي طالب بقتله في حالة رفضه الخضوع للسلطة، بل ودخل بيت علي بالقـوة مما أدى فـي بعض اللحظات الى تعـرض فـاطمـة لاصـابات جسدية ومعنوية مؤلمة. أما مواقف عثمان بن عفان تجاهه فمن الممكن رؤية ملامحها الدفينة في احدى الكلمات التي خاطب بها علياً، عندما بلغت الصراعات غايتها الحادة بعبارة: «والله يا أبا الحسن، ما أدري أشتهي موتك أم أشتهي حياتك؟ فوالله لئن مت ما أحب أن أبقى بعدك لغيرك لأني لا أجد منك خلفاً. ولئن بقيت لا أعدم طاغية يتخذك سلماً وعضداً ويعدك كهفاً وملجأ لا يمنعني منه الا مكانه منك ومكانك منه. فأنا منك كالابن العاق من أبيه. ان مات فجعه وان عاش عقّه. فاما سلم فنسالم واما حرب فنحارب. فلا تجعلني بين السماء والأرض»(٣٩).

وبغض النظر عن كل الملابسات التي أحاطت بهذه المواجهات الخفية والمعلنة، الا انها تعكس واقعية تمثيله معسكر المعارضة، التي يمكنها ان تتخذ صيغاً غاية في التباين. فاذا كانت هذه المواقف في حصيلتها العامة زمن صعود أبي بكر الى السلطة لمواجهة «سرقة» الخلافة، فانها في زمن عمربن الخطاب اتخذت صيغة المعارضة الايجابية، التي وجدت أحد تعبيراتها الشهيرة في المثل المعروف: «لولا علي لهلك عمر» أما في زمن عثمان، فانها سارت في الاتجاه «الطبيعي» المعارض للتوجه العام الذي عبّر عنه مرة في جملته البديعة: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له. والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»(٤٠). وكذلك في عبارته القائلة بان في «العدل

---

٣٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة، ج١ ص٥٠.

٤٠) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج١ ص٨٩.

سعة ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[٤١]. وليس من قبيل الصدفة أن تسأله الناس مخاطبة عثمان باسمها. ففي عبارته :«ان الناس ورائي وقد استفسروني بينك وبينهم» دلالة واضحة على توجهه الجماهيري وثقة الجماهير به من جهة، وكونه لسان العدالة المقارع «لانحراف» السلطة من جهة أخرى. فهو يدرك ان سياسة عثمان ليست نتيجة جهل. فـ «الطرق واضحة واعلام الدين قائمة». وبالتالي فان عصب القضية يقوم في طبيعة توجه السلطة الاجتماعي، أي فيما لو انها عادلة أم جائرة. «فأفضل عباد الله عند الله امام عادل هدى وهدِي، فأقام سنّة معلومة وأمات بدعة مجهولة... وان شر الناس عند الله امام جائر ضلّ وضلّ به، فأمات سنة مأخوذة وأحيا بدعة متروكة»[٤٢]. لقد حذر عثمان من ان يكون امام الأمة المقتول[٤٣]. ومهما يكن من استباق هذا التحذير لحوادث التاريخ الواقعية، فان هذه «الاضافة الموضوعة» لا تغير شيئاً جوهرياً من طبيعة التحذير.

فالأحداث اللاحقة قد جعلت من عثمان امام الأمة المقتول. والمقتول الأول، الذي جعل في الممارسة العملية امكانية فكرة وممارسة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. لقد حرر الواقع امكانية الفكرة الانتفاضية ولكنه قيدها بازدواجية دينية. فالسلطة من الآن فصاعداً لم تعد خلافة مقدسة. والجماهير التي رفعت بأيديها علياً الى منصة الحكم قد حكمت عليه بالموت مسبقاً دون وعي.

* * * * * *

---

٤١) نفس المصدر السابق، ج١ ص٤٦.

٤٢) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٦٩.

٤٣) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٦٩.

الفصل

الثالث

الانتصار والهزيمة-المثال والواقع

ان الضرورة التي تدفع أحياناً حرية القادة في مواجهة مصيرها وجهاً لوجه لا تسألهم عما اذا كان ذلك مثيراً لعواطفهم أم لا. فالكل تواجه مصيرها في نهاية المطاف وجهاً لوجه. واذا كان ذلك حقيقة بالنسبة للذات الفردية، فان من العبث البحث في مآسيها عما يمكن ان يخفف من وطأة المعاناة الاجتماعية والثقافية التي يفرضها صعود وموت شخصيات كهذه بالنسبة للذاكرة التاريخية وصدى أزيزها المقلق. الا ان هذه الحالة ذاتها هي التي تعطي للتضحية التاريخية معنى يفوق كل الخسائر المادية. هذا اذا نظرنا الى الظاهرة بمنظار الوحدة المعنوية وتعاساتها التي يخلقها فعل الحرية القاهر. وقد كان انجلس مصيباً للغاية عندما استنتج بأن أتعس ما يمكن تصوره بالنسبة لقائد الفريق الأكثر ثورية هو الضرورة القاهرة للاستيلاء على السلطة في الوقت الذي لم تنضج فيه الحركة للتمكن من اقامة السيادة الطبقية التي يمثلها. اذ ان ما يستطيع أن يقوم به متوقف لا على ارادته، بل على المستوى الذي بلغته التناقضات بين مختلف الطبقات وعلى مستوى تطور العلاقات الاجتماعية ككل. وان ما ينبغي

ان يقوم به، وما يطالبه به معسكره مرتبط ايضاً بالأفكار والآراء والمطاليب التي دفعها أمام الجمهور وطبيعة استيعابه وفهمه لنتائج الحركة الاجتماعية والسياسية التي يخوض غمارها(١). فالجماهير التي أنزلت السيف في رقاب الخلافة لم تعراهتماماً الى ما اذا كان «خليفتها» المقتول يرتّل : انا لله وانا اليه راجعون! الا انها أصرّت على انتخاب خليفتها الجديد بحرية.

ولعل انتخابه كان المرة الأولى والأخيرة في تاريخ الخلافة، الذي كان فيه الصوت الوحيد والحاسم للجماهير المنتفضة. اي أن العملية الانتفاضية قد حطمت أحد أهم أسس الخلافة باعلانِ وممارسة امكانية الانتفاض ضدها. وبهذا المعنى تكون قد عمقت الطابع السياسي للصراع الاجتماعي. وساعدت على تفتيت الوحدة الصلدة للعناصر التيوقراطية الاسلامية الآخذة في التشكّل. ولكنها أفسحت المجال أيضاً أمام تيار «الأسلمة» الحقة للسياسة الاجتماعية. أي تيار الربط «الصحيح» بين الدين والدنيا، أو اعادة خلق «تيوقراطية الحق». ومن الممكن العثور على أحد تجليات هذا الواقع في احدى كلماته بعد مبايعة الناس له بالخلافة، حيث قال «اني أريدكم لله وأنتم تريدونني لانفسكم. أيها الناس أعينوني على أنفسكم، وأيم الله لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودن الظالم بخزامته حتى أورده منهل الحق وان كان كارهاً»(٢). غير ان تناقضية هذا الواقع لم تنعكس في المضمون الموضوعي لعملية التسييس الاجتماعية وتهشّم الجماعة، بل وفي الممارسة السياسية لعلي نفسه باعتباره ممثل التيار الأكثر ثورية

---

١) انجلس، ف. : الحرب الفلاحية في المانيا، المؤلفات الكاملة، ج٨ ص٤٢٢– ٤٢٣ (بالروسية).

٢) علي بن ابي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص١٩.

أنذاك. فالضرورة القاهرة للاستيلاء على السلطة لم تفسح له المجال للتفكير في الماضي، بينما بدا المستقبل له مجهولاً. ولهذا دعا الجماهير التي بايعته لالتماس غيره. اذ ان الآفاق، حسب كلماته، قد أغامت. واذا كان مضطراً لقبول العرض الجماهيري الثوري، فانه لم يقبله الا بشرط يفترض معرفة ما لا تعرفه الجماهير. ولهذا صرح بانه فيما لو أجاب طلبهم، فانه سيركب بهم ما يعلم ولن يصغي الى قول القائل وعتب العاتب[٣]. ولم يعن ذلك استصغار أو استخفاف بعقول القائلين والعاتبين. على العكس انها تعبّر عن الحالة النفسية للأخلاقية المتيقنة بقناعاتها حالما ينبغي لها ان تتخذ الموقف الذي لا يتعارض مع سعيها لتنفيذ متطلبات الحق. ولهذا أضاف بانه فيما لو تركوه، كأحدهم أو لعله أسمعهم واطوعهم لمن ولوّه أمرهم. فهو لهم وزيراً خير منه أميراً[٤]. غير ان للمصيربرودته. واذا كانت حرارة الانتفاض الجماهيري والحاحها لم تفعل سوى ان تجعله يصرّح بانه وزيراً لهم خيراً منه أميراً، فان لهيب المعارك أبرز معالم الوعي الخفي والهاجس المتألم والمغلّف بالادانة لكل ماهو قائم بما في ذلك مجيئه الاضطراري الى السلطة، والذي عبّر عنه في احدى كلماته لأهل العراق والقائلة، بانه لم يأتهم اختياراً، بل جاء اليهم سوقاً[٥]. وقد انعكس ذلك في سياسته المتذبذبة أحياناً، والتي لم تحددها على الدوام ارادته الخاصة، بل مستوى تطور التناقضات الاجتماعية، مما أعطى لاعدائه فرصة اتهامه بانعدام القدرة على القيادة. ان هذا التقييم لم يكن معزولاً عن الهجمة الارستقراطية ضده. فاذا كانت

---

٣) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨١.

٤) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨٢.

٥) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٨– ١١٩.

قريش (التي تدعي ان الخلافة فيها) قد حاربته قبل استلامه السلطة بابعاده عنها، فانها أخذت تحاربه بصورة أشد بعد ان دفعته الجماهير لصعود دفة الحكم.

ان هذا التقييم الذي حاول التشديد على ضعفه السياسي هو التعبير المركز عن ردة الفعل الارستقراطية في محاولتها سحب البساط من تحت قدميه، وانعكاساً لواقع ومستوى تطور الصراع الاجتماعي. فقريش قالت عنه، كما يذكر هو مرة في احدى خطبه، بانه «رجل شجاعٍ ولكن لا علم له بالحرب»(٦). ومن الخطأ القول بان ضعف ارادته السياسية و انعدام الحكمة لديه هما اللتان أدتا الى ان تكون مواقفه، حتى في أشد اللحظات حراجة ومصيرية، مائعة مفتقدة للحزم الكامل. فالقرارات مرتبطة دون شك، بالشخصية القيادية. الا ان قراراتها ماهي في الواقع، سوى نتاج لانكسار تصوراتها وأرائها على موشور الأحداث التاريخية ومقدماتها المادية. فديناميكية التطور والصراع الاجتماعية، زمن الأحداث العاصفة الملتوية عادة ما تجعل القوى الثورية أقرب الى الجدل والفرقة مقارنة باتفاق اللصوص في مواقفهم تجاه «الأهداف الآنية». وان هذه المفارقة التاريخية- الواقعية تبرز على الدوام عندما تكون الظروف الاجتماعية قد نضجت أمام القوى الثورية لتحقيق سيطرتها السياسية، بينما القيادة عاجزة عن ادارة الصراع. أو عندما تكون الظروف غير ناضجة بعد، بينما القيادة تسعى لاعطاء تصوراتها ورغباتها صفة الواقع. أو عندما تكون في مرحلة صراع انتقالي عاصف. فالآلية الداخلية لتشكيل وصيرورة الوحدة والفرقة، التلاحم والانشقاق داخل المعسكرات

---

٦) نفس المصدر السابق، ج١ ص٧٠.

الاجتماعية المتحاربة، تحددها نوعية الأفكار ووسائل بلوغها، والتي ترتكز بدورها الى مستوى النضوج الاجتماعي. وبهذا المعنى يمكن ان نفهم كل مأساوية العبارة الصغيرة الطافحة ألماً، والتي عبّر بها عن كل هذه الحالة، عندما اختتم احدى خطبه قائلاً : «لا رأي لمن لا يطاع»(٧).

ان هذه الطاعة المشروطة التي أكد عليها في الكثير من خطبه باعتبارها احدى مقومات الحكم البديل الذي ينشده، واحد شروط بلوغ الحق الالهي كما فهمه هو، سرعان ما تحول فقدانه الى مصدر معاناة شديدة، بحيث حدا به في احدى كلماته حول أهل الكوفة لأن يشبههم بالابل التي غاب عنها رعاتها، بحيث كلما جمعت من جانب تفرّقت من آخر(٨). الا ان فقدان السيطرة السياسية- الفكرية والتنظيمية في معسكره ليس الا نتاج تحطّم «البرنامج البديل»، الذي حاول بمساعدته اعادة اللحمة للأمة الاسلامية، التي تبلورت في غضون عقود قليلة بعد موت النبي محمد كوحدة للتناقضات الاجتماعية والطبقية المتفجرة. وحالما أخذ على عاتقه مهمة تنفيذ هذا «البرنامج» اصطدم للحال بتلك الآلية السلطوية التي صيّرها تكوّن الدولة في غضون مايقارب الثلاثين سنة، الآلية التي تبدو طرية في مظهرها، صلبة في مكوناتها، والتي هبّت في قتال مستميت بالضد منه. فالمصالح المادية المباشرة، أو كما يقول هو «حلاوة الدنيا ورواق زبرجها» هي التي أدت الى نكث طائفة (أصحاب الجمل) وقسط أخرى (أصحاب صفين)(٩). واذا كان شعار المعركة التي خاضتها

---

٧) نفس المصدر السابق، ج١ ص٧٠

٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨٩..

٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٦.

القوى الارستقراطية هو الثأر لدم عثمان، فانه لم ينظر الى الثأر (بوصفه استمرارية للتقاليد العربية الوثنية- الجاهلية) ولم ينخرط في هذه الأدلجة «اللااسلامية»بل رأى جوهر القضية في سعي تلك القوى لاحكام سيطرتها المادية والمعنوية على الجماهير.

ولهذا فهو يستشهد باحدى ايات القرآن كحجة لدحض الافتراءات، وكمرشد عمل لصراعه ضدها: «وتلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين».[10] ومن هنا موقفه المتشدد المبدئي تجاه السلطة. فالخلافة ينبغي ان تكون، حسب نظره، بيد أحق الناس بها، أي أقواهم عليها وأعلمهم بأمر الله فيها[11]. ولم تعن هذه الكلمات في مضمونها الواقعي التاريخي سوى أقوى الناس في الدفاع عن الحق وأعلمهم بادارة شؤون الدولة لصالح الرعية. ومن هنا فهو يحدد جملة من الشروط الضرورية لامامة المسلمين، مثل الا يكون بخيلاً في أموال المسلمين، والا يكون جاهلاً فيظلمهم بجهله، والا يكون جافياً ولا ظالماً بالمال فيتخذ قوماً دون قوم،والا يكون مرتشياً في الحكم فيذهب بحقوق الناس والا يكون معطلاً للسنة فيهلك الأمة[12]. وليس من الصعب رؤية انتقاده لواقع الخلافة الذي سبقه في كلماته الآنفة الذكر. الا انه لم يقف عند حدود النقد المبطّن، بل وصاغ «برنامجاً» يحدد فيه طبيعة العلاقة التي ينبغي ان تسود بين رعاة الأمة ورعيتها. اي بين القادة والجماهير.

---

١٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص٣٦.

١١) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٨٧.

١٢) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٤.

فمثال السلطة بالنسبة اليه مازال يستمد مقوماته من استيعابه للسيرة المحمدية واحكام القرآن المتناثرة في صحفه. فهو ينطلق من ان الله قد جعل له حقاً بولاية أمور المسلمين. غير ان الحق لا تحدده فكرة «الوصاية» وصفة «العصمة»، التي ستحاول الفرق الشيعية المختلفة بلورتها كمسلمات ايديولوجية. فـ (نهج البلاغة) يتضمن دون شك الكثير من العبارات والتصورات والآراء والأحكام الموضوعة. ولعل فكرة الوصاية هي من بين أهم هذه الأطروحات. رغم اننا لا نعثر في (النهج) سوى على اشارة واحدة صريحة فقط اليها. وبالذات عندما تجري محاولة مقارنة «أهل البيت» بالأفراد الآخرين من الأمة الاسلامية. اذ تشير كلماته الى ان «لآل محمد خصائص حق الولاية وفيهم الوصية والوراثة»[١٣]. وفي مقطع آخر ترد كلمة الوصاية سلباً حال حديثه عن موقع الأنصارتجاه «امارة المسلمين». بمعنى ان الامارة لا يمكنها ان تكون بهم لانعدام الوصاية بذلك من جانب النبي[١٤]. وماعدا ذلك فاننا نعثر في كل (النهج) على مقاطع قليلة تشير الى أفضلية وأولوية أهل البيت. ففي معرض رده على قريش التي ادعت في جدالها مع الأنصار، بانها من شجرة الرسول قال «بان قريشاً احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة» اي آل البيت[١٥].
وعلى هذا الأساس جرى نسب الأبيات التالية اليه :

فان كنت بالشورى ملكت امورهم

فكيف بهذا والمشيرون غيب

---

١٣) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٠.

١٤- نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٦.

١٥) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٦.

وان كنت بالقربى حججت خصيمهم
فغيرك اولى بالنبي واقرب[١٦].

أما في الواقع فان هذا الشعر مبني على أساس ترنيم موقفه السياسي من خلافة أبي بكر و«تقمصه» الخلافة. اي كل ما نحصل عليه في الفكرة التي تتضمنها احدى الكلمات المنسوبة اليه والقائلة، بان «الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم. لا تصلح على سواهم ولا تصلح الولاة من غيرهم»[١٧]. ومن الصعب التصريح بالنفي الكامل لامكانية نشوء وبلورة قناعات كهذه في احدى حالاته النفسية أو الصراعية حول أفضلية «آل البيت» مقارنة بالبقية الباقية من قريش والمسلمين بشكل عام. غير ان هذه الأفضلية لم تتعد حدود الموقف من الاسلام والايمان به والدفاع عنه. وتلك قناعات تستند الى واقع ملموس مرتبط بشخصية محمد ونشاطه وبأصحابه الأوائل من جهة، والى بقية آثار الروابط القبلية والعائلية، التي ظلت تفعل فعلها لفترة طويلة بعد سيطرة الاسلام من جهة أخرى. من هنا فان من الصعب توقع امكانية ظهور فكرة الوصاية والوراثة بالمعنى الذي ستطرحه الفرق الشيعية. فامكانية الوصاية والوراثة، في حالة افتراض عدم وضعها المقصود، تمتلك احدى مقدماتها في التقاليد القبلية. واذاكانت كلماته الأولى حول الوصية والوراثة في آل البيت وردت ضمن خطبته الشهيرة بـ «(الشقشقية)، اي في تلك الخطبة التي تعبر عن احدى حالاته النفسية المريرة والمتهيجة، فانها لا

---

١٦) ديوان الامام علي بن أبي طالب، بيروت (ب.ت) مؤسسة الأعلمي ص٩ وهو ديوان موضوع في أغلبه. انظر كذلك (النهج) ج٤ ص٤٣- ٤٤.

١٧) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، ج٢ ص٢٧.

تتضمن مع ذلك، المعنى الذي ستعطيه الشيعة لهذه الفكرة في أوقات لاحقة. اي ان كلماته هذه لا تتضمن «أساساً إلهياً» والا لوضعه هذا في اختلاف، ولحد - ما في تناقض مع المفاهيم القرآنية، التي لم تحو احكاماً تشير الى الوصاية أو الوراثة في الحكم (السياسي) عند المسلمين. بصيغة أخرى ان الوصاية والوراثة في الحكم هي ليست من أفكار الامام علي، بل من أدلجة الفكر الشيعي اللاحق، وكردّ فعل لاهوتي - سياسي ضد وصاية وراثية الحكم الأموي والعباسي. وان تطور مفاهيم وحجج الشيعة بهذا الصدد تعكس بدقة واقع تطور الخلافة الوراثية باضفاء ملامح التيوقراطية الناصعة عليها. وهذا ما ينطبق بالقدر ذاته على فكرة أفضلية بني هاشم. فحتى في حالة افتراض عدم وضعها، فانها لا تتضمن عناصر المفهوم الشيعي حول «آلهية» الوصاية والوراثة العلوية للخلافة، اي طابعها الشمولي واللاتاريخي.

ثم ان واقع نشوء وتطور الخلافة حتى استيلائه على السلطة لا يبرهن على ممارسة فعالة في تنفيذ هذه الأفكار. فأفكاره حول السلطة ومواقفه الاجتما- سياسية وأحكامه الأخلاقية لا تدع مجالاً للاقتناع بفكرة الوصاية الالهية. فنحن لا نعثر في خطبه على أية فكرة توحي بعصمة أولياء الأمر سواء من داخل آل البيت أو من خارجه. فقضية العصمة شأنها شأن قضية الوصاية هي مسألة تاريخية بمعنى ان لها مقدماتها الاجتماعية والفكرية. لقد لعبت شخصية علي بن أبي طالب ومجمل ظروف نشاطه وموته دوراً لا يستهان به في بلورة هذا الاتجاه . ذلك ان فكرة العصمة الشيعية هي نتاج «طبيعي» لاشتداد الصراع الاجتماعي والطابع المأزقي والمأساوي لكفاح الجماهير الشعبية. فالقوى الاجتماعية تبحث دوماً في تاريخها عن

مايسدّ ثغرات واقعها المعاصر. أو لم يقل هو عن نفسه بانه «ما لقي رجلاً الا اعانه على نفسه ، وانه يعسوب المؤمنين» ؟

وقد تحول هو بهذا المعنى الى ذلك الطلاء الذي كان ينبغي له ان يغلّف تهرّء الحركات السياسية الشيعية. فهو لم يشر بالعصمة لا لنفسه ولا لبنيه وأحفاده. بل اننا نستطيع ان نعثر في كل خطبة ورسائله على ما يؤكد نفي العصمة عن أي كان من الناس. ففي «وصيته» المرهفة بالاحساس الانساني لابنه الحسن، يحدد أهدافها من أجل «أن تكفيه مؤنة الطلب»، ومن أجل «أن يعافى علاج التجربة»، ومن أجل أن «يستبين له ماربما أظلم عليه منه»[١٨]. ويؤكد في وصيته أيضاً على ان يعرض «على قلبه وفكره أخبار الماضين، وان لا يبيع آخرته بدنياه»، وان «يمسك عن طريق خاف «ضلالته» ، ثم ان يفهم وصيته «ولا يذهبن عنها صفحاً»[١٩]. بل ويحذره في القضايا الدينية-الفكرية ، من انه «لو أشكل عليه شيء فليحصله على جهالته، فانه أول ما خلق خلق جاهلاً ثم علم»[٢٠]. بصيغة أخرى ان كل من فكرة الوصاية والوراثة والعصمة ليست من أفكار علي. لقد كان هو الى جانب الشورى ، ولكن بأفضل معانيها. واذا كان من الصعب الاستناد في ذلك الى نص خاص (ماعدا تلك الكلمات القليلة الواردة في نهج البلاغة في معرض رده على كلمات معاوية بصدد الموقف من الشورى) فان ذلك لا يغير من حقيقة راديكاليته السياسية وتساميه الأخلاقي اللذين لا يدعان مجالاً لامكانية الاحتكار السياسي السلطوي أياً كان شكله. فالشورى، حسبما وردت في رده على

---

١٨) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٤١.

١٩) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٣٩- ٤٠.

٢٠) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٤٣.

معاوية «انما للمهاجرين والأنصار. فان اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضى»(٢١). وبغض النظر عن الطابع الملموس لهذا الرد على مناورة معاوية السياسية، فاننا نستطيع أيضاً ان نعثر على موقف ايجابي من الشورى وفي الوقت نفسه نرى دحضاً لا لفكر الوصاية الآلهية فحسب، بل وحتى لفكرة انحصار الخلافة في قريش. واذا كان انتخاب الامام بالاجماع مقبولاً ، فانه سيكون مقبولاً لله أيضاً. وماكان رضا لله لا يمكن ان يكون غير مرض لعلي. بل ان علياً في كلماته لمعاوية يؤكد على امكانية عزل أمير المؤمنين وحتى مقاتلته فيما لو اتبع غير سبيل المؤمنين(٢٢). وان موقفه من مقتل عثمان، رغم بعض ذبذباته، يكشف عن موقف عملي لتوجهه هذا. من هنا نستطيع ان نتوصل الى ان مجمل مواقفه وأفكاره من السلطة تعطي لنا امكانية الحكم لصالح الاستنتاج الآنف الذكر.

لقد انطلق الامام علي من مقدمة سياسية وأخلاقية عميقة المحتوى تستند الى مبدأ يقول بان حق الولاية «الالهي» مرتبط بحق الجماهير عليه. بمعنى انه يجعل من حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي من الحقوق المتكافئة التي افترضها الله(٢٣). ولعل في عبارته التي يؤكد فيها على انه «ليست تصلح الرعية الا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة الا باستقامة الرعية»(٢٤) يمكن العثور على فكرة ديمقراطية وثورية عميقة. فهو يرى في هذه الوحدة المبنية على

---

٢١) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٧.

٢٢) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٧.

٢٣) نفس المصدر السابق ، ج٢ ص١٩٨.

٢٤) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٩٨.

الحق، أساس التناسق الاجتماعي للأمة. اذ ان اختلاف الكلمة (الفرقة) وظهور معالم الجور ماهي بنظره، الا نتاج تهشم العلاقة بين الرعية وولاتها(٢٥) فالسلطة بهذا المعنى، ضرورية . انها أحد عوامل ازدهار المجتمع ووحدته. فالوحدة الاجتماعية للأمة تجد انعكاسها في السلطة وهي انعكاس لها.

ومن الممكن القول بان علياً قد رأى الترابط الوثيق والمتبادل بين شكل السلطة ومضمونها، بين أساليبها واتجاهية تطور المجتمع. غير ان هذه الرؤية ظلت هلامية بالقدر الذي كان يسمح به مستوى تطور العلاقات الاجتماعية انذاك. فالامام علي لا يركّز اهتمامه على فكرة السلطة بوصفها كياناً منظماً لمجرى العمليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، واقامة وتنظيم الأحكام القضائية ومتابعة الفرائض الدينية، بل ونظر اليها من منطلق الدفاع عن مصالح جمهور الأمة، باعتبارهم أساس ومادة وأداة وغاية السلطة. فهو لم يسع الى عزل السلطة عن الجماهير . على العكس! انه سعى، فيما لو جاز القول، الى توزيعها بينهم. فمن واجب حقوق الله على العباد كما يقول هو : «النصيحة بمبلغ جهدهم. والتعاون على اقامة الحق»(٢٦). غير ان ذلك لا يعني نفياً لهرمية السلطة . فالبنية السلطوية التي تشكلت مع سيطرة الاسلام ارتبطت بالضرورة، باحدى أفكاره التي أصبحت مع مجرى تطور الدولة، احدى المسلمات الايديولوجية . اي فكرة الله ثم النبي ثم أولياء الأمر. فالحلقة المفقودة بين أولياء الله والله، لم يكن بالامكان سدها بعد بمفهوم «خليفة الله» مع كل عناصرها

---

٢٥) نفس المصدر السابق ، ج٢ ص١٩٩.

٢٦) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٥٩.

التيوقراطية- السياسية. فالسلطة مازالت تمتلك الكثيرمن الوشائج المتينة بالأرضية الاجتما- تاريخية والثقافية (الروحية) التي خلقتها. الا ان تطورها منذ خلافة أبي بكر حتى علي قد أفرز جملة من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والادارية - السياسية والفكرية- الروحية (الأخلاقية) التي شكلت مفاهيم علي وممارساته تجاهها، محاولة من حيث مظهرها الخارجي، تبدو كما لو انها رجوع الى المنبع الأول للاسلام. ففي كلماته لواليه الأشتر النخعي، يؤكد على ان «الوالي فوق الرعية، ووالي الأمر فوقك والله فوق من ولاّك»[٢٧]. غير ان والي الأمر هنا، ليس بمنزلة النبي. ومع ذلك فهو يؤدي أغلب وظائفه بمساعدة القرآن والسنة. فالله يبتعد في هذه المرحلة من تطور الدولة أكثر فأكثر عن واقع الصراع المباشر. انه يغترب في الدولة الآخذة في الصيرورة المضطردة.

فالامام علي ينطلق من وحدانية الاسلام السلوكية والأخلاقية، المستندة الى يقين القناعة المطلقة بالله. ولذلك فان معرفة الله تبدو له كشرط ضروري للدين. وان هذه المعرفة تستلزم التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال التوحيد به الاخلاص له[٢٨]. وبغض النظر عن الوضع الجزئي، أو التعديل اللفظي (الكلامي) لآرائه عن الله وبالذات ما يتعلق منها بمفهوم الصفات والذات وقضية أزلية العالم وخلقه، كما هو جلي على سبيل المثال في (الخطبة التوحيدية) ، فان حصيلة التصورات التي يقدمها (النهج) بهذا الصدد تظل مناسبة لتاريخها. بمعنى انها تعبر عن مرحلة بدائية أولية في النظر الى هذه

---

٢٧) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٨٤.

٢٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٤- ١٥.

القضية. ومهما يكن من أمر التصورات المتناثرة عن الله والملائكة والشياطين ، فانها في الاطار العام حصيلة مواقف اجتماعية مصاغة من خلال التصورات الميتافيزيقية – الدينية. فقضية الله لم تتحول حتى تلك المرحلة الى معضلة فكرية نظرية. فاذا كانت قضية الله الاسلامي تشكل محور الصراع بين الاسلام والوثنية العربية، والجدار الذي رسمت على أحد جوانبه الله وعلى الجانب الآخر اللاة والعزى وهبل، حيث دوّنت القوى المتحاربة أفكارها (أي الاسلامية والوثنية السياسيتين) بالصيغة التي يتضمن القرآن الكثير من نصوصها، فانِ هذا الجدارِ قد انهدّ وتهاويَ في ذاكرة المسلمين الى مجرد دهر بائد . واذا كان الله الوحداني هو التعبير الديني عن وحدة العرب، فكونه الأكبر هو التعبير المثالي عن القوة التي دفعت بهم من التمزّق والانحلال الى الوحدة والجبروت . فقوة الوحدة الاجتماعية للأمة الجديدة رفضت رفضاً قاطعاً امكانية الجدل حول نفسها أوالشك بيقينياتها الأولية. ولم يكن بامكان هذا الجدل ان يتحول الى قوة جديدة الا بعد ان أخذت هذه الوحدة في استظهار تناقضاتها الداخلية. آنذاك فقط أخذ زفير التألم الاجتماعي يتحول من ميدان الحمد لله الى الشكوى اليه. فعلي يؤكد في أدعيته على انه لا يستطيع أن يمتدح أحداً غير الله لان «الناس مواضع الريبة» وانه «عدل عن مدائح الآدميين والثناء على المربوبين المخلوقين»[٢٩]. وانه يرجو الله في ان يغنيه عن مد الأيدي الى من سواه»[٣٠]. وفي موقف آخريؤكد على انه فيما لو هبّت المصائب فانه لا يلجأ الا الى الاستجارة به[٣١]. ولهذا

---

٢٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨١.

٣٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨١.

٣١) نفس المصدر السابق ، ج٢ ص٢٢١.

تراه يردّ بردّ مشحون بالغضب على سؤال وجه اليه يرغب في الحصول على اجابة حول وصف الله مثلما هو الحال في خطبته المعروفة بخطبة الأشباح.

وبغض النظر عن الدسّ الواضح في خطبة (الأشباح)، فان باعثها الاجتماعي يتلألأ بين كلماتها كبريق حشوة متفجرة. فالله يبرز في هذه الخطبة باعتباره كياناً موحّداً- متناسقاً في جمعه بين الأضداد . فكل «معط منتقص سواه، وكل مانع مذموم ما خلاه»(٣٢). هو الذي «اشتدت نقمته على أعدائه في سعة رحمته واتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته. قاهر من عازه (أي من يسعى لمشاركته في السمو والجبروت) ومدمّر من شاقّه ومذلّ من ناواه وغالب من عاداه»(٣٣). فعلي يحاول ان يدخل الله من جديد في حلبة الصراع الاجتماعي كقوة فعالة ومؤثرة (الى جانب الخير) رغم استقلاليتها ، نافياً اياه بوصفه قوة تلقائية مغتربة في الدولة. فهو يشهد أمام الله بالكلمات التالية: «أشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر»(٣٤). اي ان من يحاول ان يضع علامة المساواة فيما بينه وبين الله فمصيره البؤس. واذاكان في الكثيرمن خطاباته يشدد على التناقض بين نقيصة الانسان ورفعة الرحمن، فان هذه الصياغة لا تمثل في جوهرهامحاولة لرفع شأن الله. فالله في نظره ليس بحاجة الى مديح انسان ، بل من أجل رفع الانسان وشأنه الى مافوق عالم الرذيلة. انها موجهة ضد عالم الضلال. فعبادة الله في مظهرها

---

٣٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٦٠.

٣٣) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٥٨- ١٥٩.

٣٤) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٦٥.

الخارجي وطقوسيتها التقليدية تبدو واحدة. غير ان قوماً عبدوا الله رغبة، كما يقول علي، فتلك عبادة التجار، وان قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وان قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار[٣٥]. وليست مفاهيمه هذه الا نفياً دينياً لواقع السيطرة المالية والارستقراطية الجديدة.

فاعادة العلاقة بين الله والانسان وبين الانسان والله هي التعبير المثالي عن محاولة اعادة العلاقة بين السلطة والانسان وبين الانسان والسلطة . فالانسان «الحق» لا يمكنه ان يعشق الله لأن من عشق شيئاً أعشى بصره . والله لا يعشي البصر، بل يشرح القلوب . فالسلطة التي أعشت بثروتها أبصار المسلمين قد أذابت الله كلياً في مؤسساتها. بينما المهمة التي طرحها علي تقوم في اعادة خلق جديدة لموقف الانسان من الله اي من كل ماهو قائم. ولهذا نراه يسعى الى «تخليصه» من عملية الذوبان في الدولة، باسترجاعه كقوة قاهرة. فهو يقف بحزم ضد كل مساماة لله في «عظمته والتشبه به في جبروته»، وذلك لان الله «يذل كل جبار (مستبد) ويهين كل مختال»[٣٦]. وليست هذه الفكرة في مظهرها سوى أصولية سلفية أو محاولة للرجوع الى الماضي. أما في مضمونها التاريخي – الفعلي ، فانها شكل من أشكال انتزاع استبدادية السلطة الزاحفة. فهي في مظهرها تنتقد الحاضر من وجهة نظر الماضي، أما في مضمونها الواقعي، فانها تشكل حركة الى الامام ولكن باسم المثل الطوباوية الاجتما– دينية. وقد تجلى هذا المضمون الواقعي بصيغته الأولى من خلال الطريقة

---

٣٥) نفس المصدر السابق ، ج٤ ص٥٣ .

٣٦) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٨٥.

الجديدة التي طرحها لاعادة ترتيب أوضاع الدولة وأسلوب الحكم. فقد حدد الموقف الذي ينبغي ان يكون تجاه الله، أي تجاه كل ماهو قائم وماهو مقبل. أما تجاه نفسه باعتباره ولي أمورالمسلمين، فقد صاغه في العبارة المقتضبة التالية : «الاّ وان لكل مأموم اماماً يقتدى به ويستضيء بنور علمه. الا وان امامكم قد اكتفي من دنياه بطمريّه (أي ثوبه العتيق) ومن طعمه بقرصيه»[٣٧] فالمثال الذي أراد ان يكشف عنه في نفسه بسيط كالحقيقة. ولكنه كان يدرك هول الصعوبات في اطار الخلافة الهائلة. ولهذا فقد بدأ من تلك البداية التي يحاول كل من يعتلي السلطة القيام بها. اي مهمة تنفيذ السياسية الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، من خلال تثبيت الولاة الجدد ، باعتبارهم القوى التي تمثل معسكره. فالجميع بالنسبة له في الحق سواء. ولهذا يطالب ولاته ان ينصفوا الناس في أنفسهم، وان يصبروا لحوائجهم لانهم خزّان الرعية ووكلاء الأمة وسفراء الأئمة[٣٨]. ولعل رسالته الى الاشتر النخعي تحتوي على أغلب أفكاره بهذا الصدد. واذا كانت الكثير من آرائه تتخذ صيغة النصائح المباشرة، فلأنها تعكس الطابع المباشر لآلية السلطة وفعالية القيم الأخلاقية. الا ان ذلك لا يغير من قيمتها الواقعية الملموسة باعتبارها «وثيقة» سياسية فكرية تعكس التوجه العام لعلي بصدد القضايا المثارة في رسالته . فهو يقدم جملة من النصائح والمطاليب حول كيفية اختيار ما ندعوه الآن الجهاز السلطوي الاداري وكوادره من وزراء وقضاة وعسكريين. وان كل هذه الارشادات والنصائح ينبغي ان تخدم حسب نظره ومسعاه ، مصالح الأمة الاسلامية.

---

٣٧) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٧٠.

٣٨) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٨٠.

وليس هناك من شك ان علياً ظل ينظر الى الأمة من خلال المفاهيم التي استوعبها. فالتحولات التي جرت في غضون ثلاثة عقود من الزمن في كافة مجالات الحياة قد أفرزت في مفاهيمه تمايزاً أخذت تتضح حدوده بمقدار تطور ممارسته السياسية والادارية، وبفعل احتداد الصراع الاجتماعي. ووجد ذلك انعكاسه في مفاهيمه ومواقفه تجاه أسلوب ادارة شؤون الدولة في مختلف ميادينها . فهو يقدم نصائح أخلاقية وأحكام ادارية ومبادئ اجتماعية وسياسية لم تفقد أهميتها وقيمتها لحد الآن، مثل ضرورة تميّز الوالي بالقدرة على العفو وعدم التبجّح بالعقوبة(٣٩). وان لا يدخل في مشورته بخيلاً يعدل به عن الفضل ، ولا جباناً يضعف عن الأمور ولا حريصاً يزين الشره بالجور(٤٠) ولا ان يتخذ وزيراً من كان للأشرار فيما مضى وزيراً. فأسلوب الادارة ينبغي ان يوجه من أجل اطلاق حرية الجماهير وقدراتها(٤١). وان يكون حسن الظن بالرعية(٤٢). وقد حددت مفاهيمه هذه بالضرورة موقفه من وحدة الأمة باعتبارها مثال الكمال الاجتماعي والعدالة. فهو يسعى الى اعادة الألفة للأمة. ولهذا فهو يقف الى جانب «السنن الصالحة» ، التي «صلحت عليها الرعية»(٤٣). أي السنن التي حاول تطبيقها من خلال استيعابه لها. فاختيار الشخصيات الحكومية ينبغي ان يستند الى مبدأ الاختيار المناسب مع

---

٣٩) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٨٤.

٤٠) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٨٧.

٤١) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٨٧.

٤٢) نفس المصدر السابق ، ج٣ ٨٩.

٤٣) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٨٩.

تطبيق ما يمكن دعوته الآن بمبدأ الحوافز المادية(٤٤). بل اننا نعثر عنده على مبادئ سياسية قيمة مثل اختيار واختبار ومراقبة المسؤولين(٤٥). ومبدأ النقد والنقد الذاتي. ففي أحد مواقفه الفكرية يقول : ان ظنت بك الرعية حيفاً فاصحر لهم بعذرك واعدل عنك ظنونهم، فان ذلك رياضة منك لنفسك ورفقاً برعيتك واعذاراً تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»(٤٦). غير ان كل هذه الوسائل بنظره ذات أهمية وفاعلية عندما تتخذ من الحق الالهي، الذي عادة ما يتطابق عنده مع المصلحة العامة، المثال الأعلى والهدف الأسمى للعمل(٤٧).

فكل ماهو قائم ينبغي ان يستمد مقومات استمراريته من «الحق الالهي». وان أجلى تجليات هذا الحق تبرز في الموقف من الرعية (الجمهور). فالرعية كما يحددها هو، صنفان اما «أخ في الدين أو نظير في الخلق»(٤٨). ولهذا فان كل نشاط السلطة ينبغي ان يوجّه من أجل هذه الأمة و«طبقاتها» الاجتماعية. او كما كتب هو في كتابه للحارث الهمذاني : «احذر كل عمل يرضاه صاحبه لنفسه ويكره لعامة المسلمين»(٤٩). وبغض النظر عن الطابع العام والمغوّش أحياناً

---

٤٤) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٩٥.

٤٥) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٩٤. ٩٥.

٤٦) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٠٥.

٤٧) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٩٦، ٩٩.

٤٨) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص٨٤.

٤٩) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٢٩.

لمفهوم العامة هنا، فإنه يتطابق في مفاهيمه وممارساته العملية مع مايمكن دعوته بالأغلبية الساحقة، أو الطبقات والفئات الاجتماعية العريضة من الجنود وموظفي الدولة والفلاحين والتجار والحرفيين والفئات المسحوقة من المساكين وذوي العاهات وماشابه ذلك. انها الرعية التي احتوت أيضاً الفئات الاجتماعية المستغلة، التي لم يفقدها انتصار الاسلام هيبتها التقليدية السابقة. على العكس! لقد أخذت تمتلك الى جانب «تراثها» الاسلامي سيطرة مادية (اقتصادية وسياسية) جديدة.

فالامام علي يقسّم المجتمع بالاطار العام الى العامة والخاصة. الا ان ما يثير اهتمامه هو مصالح العامة. وان الدفاع عنها ظل مع ذلك مغوشاً، بفعل ضعف مستوي التطور الاجتماعي وتناقضاته الطبقية. اي انه مرتبط بذلك المستوى من تطور العلاقات الاجتماعية الذي أوحى له بضرورة وجود «الطبقات» الاجتماعية، التي لا يمكن لاحداها ان توجد دون الاخرى. وقد تحددت نظراته هذه بالأفكار السائدة عن «نصبيب المرء وما «ترسله» السماء من سهامها. فـ «الطبقات» الاجتماعية التي ورد ذكرها لا يمكن ان يقوم اي منها، كما يؤكد علي، بدون الآخرى أو بمعزل عنها. فالجنود هم «حصون الرعية وزين الولاة وعز الدين وسبل الأمن». وليس تقوم الرعية الا بهم. ثم لا قوام للجنود الا «بما يخرج الله لهم من الخراج». ثم «لا قوام لهذين الصنفين الا بالصنف الثالث من القضاة والعمال الكتاب لما يحكمون من المعاقد. ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامها . ولا قوام لهم جميعاً الا بالتجار وذوي الصناعات فيما يجتعون عليه من مرافقتهم ويقيمونه من أسواقهم. ثم الطبقة السفلى من أهل الحاجة والمسكنة، الذين يحق رفدهم ومعاونتهم». أما التمايز في الثروة الذي استوعبه

كنصيب الهي ، فانه لم ينظر اليه بمعزل عن الحق(٥٠).

---

٥٠) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٩٠- ٩١. وهنا يجدر القول ان هذه الأفكار شبيهة من حيث صياغتها الظاهرية بالأفكار التي سيناقشها بعد قرون ابن خلدون ، في معرض انتقاده لوجهات النظر الدينية والسياسية والفلسفية حول التاريخ ونشوء الدولة. فوجهة نظر الفقهاء القائلة (بان الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع) لا يمكنها ان تفسر حقيقة الأسباب الكامنة وراء نشوء الدول. وهذا ماينطق على الفكرة السياسية التي تؤكد على ان «الملك بالجند والجند بالمال والمال بالخراج والخراج بالعمارة والعمارة بالعدل والعدل...)، أو الفكرة ذاتها المنسوبة الى أنو شروان، أو مثيلتها المنسوبة الى الموبذان بهرام بن بهرام، كما أوردهاالمسعودي حول ان الملك لا يتم عزه الا بالشريعة والقيام بالطاعة لله، ولا قوام للشريعة الا بالملك، ولا عز للملك الا بالرجال ولا قوام للرجال الا بالمال ولا سبيل للمال الا بالعمارة...) وهذا ماينطبق بدوره على فكرة الفلاسفة بصدد نشوء الدولة.

ومن الممكن العثور، اضافة للعبارات الآنفة الذكر على آراء أخرى عند الامام علي في (النهج) توحي في مظهرها الخارجي كما لو انها قيلت في زمن متأخرجداً عن وقتها. مثل الموقف من الخراج المرتبط بالعمارة. ومهما يكن من امكانية تحوير كلمات علي الآنفة الذكر أو وضع بعض منها بما يتطابق وأسلوب القرن الرابع الهجري (حيث جمع الشريف الرضي نهج البلاغة)، فان مضمونها الموضوعي يتطابق وواقع الحالة التاريخية لوجود وعلاقات «الطبقات» القائمة آنذاك. وهنا يجدر القول ان ابن ابي الحديد، وقبله الجاحظ ، قد اشارا الى الشبه بين آراء علي الآنفة الذكرونصائح ارسطو الى الكسندر المقدوني وعهد سابور بن اردشير لابنه (والتي هي في أغلبهامن موضوعات المفكرين المسلمين أنفسهم). الا ان ابن أبي الحديد لا يرى في هذا الشبه سوى جانب اخر من جوانب العظمة الفكرية -

الا ان التطور الاجتماعي والسياسي وتعمق الصراعات الداخلية الناتجة عن التمايز في الملكية والثروات، أخذ يدفع الى بعد سحيق فكرة «النصيب الالهي» وأبرز الى الامام مهمة الحق والعدل ورضى الجميع. وبما ان تجربته السياسية قد شذبت هذه التصورات الطوباوية، فان فكرة «الوسط في الحق، والأعم في العدل، والأجمع لرضى الرعية» أخذت تفسح المجال لوضع مصالح العامة بالضد من مصالح الخاصة. ولهذا نراه يكتب الى أحد ولاته، بان «سخط العامة يجحف برضى الخاصة. وان سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة»(٥١). ان هذه الفكرة لم تكن بمعزل عن استيعابه للتجربة التاريخية - السياسية مابعد نشوء الخلافة.

لعلي ومقدرته الادارية مقارنة بالفلاسفة والساسة (انظر بهذا الصدد كتاب شرح نهج البلاغة ج٥ ص٤١- ٤٣، ص٤٥).

لقد أبرز علي في موقفه من «طبقات الرعية» اهمية الفئة الخاصة والبطانة بالنسبة للولاة. الا انه حذر منها باعتبارها حاملة الخطر الكامن. وان طبيعة هذا الموقف تتجلى بوضوح اكبر عند صياغته اسلوب تذليل هذا الخطر من خلال موقفه المعارض لاقطاع اي منهم قطيعة (نهج البلاغة ج٣ ص١٠٤). وان استكمال موقفه الاجتماعي والسياسي هذا يبرز في تعامله مع الفلاحين ونظراته اليهم نظرته الى «ملح الأرض» (نهج البلاغة ج٣ ص٩٧).

وفي الاطار العام يمكن القول ، بان البحث عن الوحدة الاجتماعية كمثال أرقى، في التناقضات الاجتماعية المتفجرة، شكل احد المصادر الواقعية لهزيمة أفكاره وانكسار ممارساته الطوباوية الثورية.

٥١) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٨٦.

فالتجربة السياسية لعقود من السنين، شكلت من حيث تأثيراتها ونتائجها النوعية قوة هائلة في قدرتها التحويلية تعادل قروناً عديدة من التطور «الطبيعي» ، وبرهنت له على انه «ليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤنة في الرخاء وأقل معونة عند البلاء وأكره للانصاف وأسأل بالالحاف (الالحاح) وأقل شكراً عند الاعطاء وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر، من أهل الخاصة. وانما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة»(٥٢). وقد دفعه ذلك الى ان يصوغ «برنامجاً» لاعادة الموقف تجاهها وتجاه مشاكلها الاقتصادية والسياسية والروحية، والذي يمكن تلخيص أهم اطروحاته في كل من ضرورة الحل العاجل لمشاكل الجماهير بالطريقة الشوروية باقامة «المجالس العامة»، بحيث يستطيع كل امرئ ان يكلم رجال السلطة من غير ان يكون «متعتعاً» (أي متعثراً في الكلام). وحل مشاكل الجماهير الحياتية في وقتها ومحلها، اذ ان لكل يوم ، كما يقول الامام علي، «عمله وان لكل يوم مافيه»(٥٣). والاتصال المباشر بالجماهير وعدم الاحتجاب عنها. ان هذا «البرنامج» بخطوطه العامة ومايؤدي اليه من استنتاجات ولواحق، يعكس موقفاً انتقادياً من السلطات القائمة آنذاك وبديلاً لها. انه يعكس نفس الاتجاهية العامة في مواقفه، التي تحارب عملية بيروقراطية الدولة ومؤسساتها. فهو لم يبحث عن مصدر هذه الظاهرة في قوى ماوراء الطبيعة ولا في «القدر المحتوم» ولا في أية ظاهرة ثانوية أو عابرة ولا حتى في ضعف الأخلاق أو عدم «تكاملها». رغم ان مفاهيمه تضمنت جزئياً أحكاماً كهذه . انه رأى مصدرها في واقع وممارسة انفصال الولاة عن

---

٥٢) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٨٦.

٥٤) نفس المصدر السابق ، ج٣ ص١٠٢– ١٠٣.

الرعية، القيادة عن الجماهير. وان هذا الانفصال يؤدي بنظره الى تقوقع الولاة من جهة، والى ان تبحث الجماهير عن «حجابها» الخاص بها من جهة أخرى.

إن علياً يبحث عن مثال . وان هذا المثال لابد وان يكون نفياً لما هو قائم . فالحق بنظره هو الحق ، والجميل هو الجميل ، والقبيح هو القبيح. الا ان الميتافيزيقية الصارمة في أحكامه قد أضعفت من جهة، تكتيكه الفعال، ولكنها ساعدت من جهة أخرى، على ترميم الروح الانتفاضية الصارمة في معاداتها لما بدا منحرفاً عن «السراط المستقيم». انها سمحت أيضاً ببعض تجليات الحركة في مقولاته وأحكامه ومواقفه. فهو ينطلق من الواقع، ولهذا فان الحركة الواقعية للصراع الاجتماعي قد الزمته «منطقها». فالواقع أحياناً يعظّم التافه، ويقبّح الحسن ويحسّن القبيح. الا ان علياً لم يبحث عن حركة المفاهيم. ولهذا فان الواقع بدا له مشوهاً . لقد جرفه تيار الصراع العشوائي، الا انه حاول بكل قواه التشبّث بالأرض كأعمدة مأرب.

ولهذا يمكن فهم أحد أسباب وضعه الله والفتنة على طرفي نقيض . واذا كانت الفتنة متضمنة، حسب تصوراته الاسلامية ، في الانسان ذاته، انطلاقاً من أحكام القرآن القائلة، بأن «أولادكم وأموالكم فتنة»، فانه يشير أيضاً الى مايدعوه بـ «مضلات الفتن»[٥٤]. فتصوراته ومفاهيمه الدينية أفرزت من خلال ممارساته السياسية تدقيقاً أكبر ملموسية للمفاهيم القرآنية الآنفة الذكر. فالانسان المجرد والذي يحتوي في ذاته امكانية الفتنة لم يعد سوى الانسان الغني.

---

٥٤) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٢٠.

فالأغنياء من مترفة الأمم، كما يقول هو، «قد تعصّبوا لآثار مواقع النعم»[٥٥]. ومن هنا نفهم مغزى تحذيره منهم بصفتهم «قواعد أساس العصبية ودعائم أركان الفتنة»[٥٦]. واذا كانت هذه الأحكام السياسية - الدينية مازالت مرتبطة باستيعابه الخاص للقرآن والسنّة، فان تطور الخلافة حتى زمن عثمان ومجمل ما أفرزته من ظواهر اجتماعية قد حدد منحى آخر في كل من استيعابه الفكري- الديني ، وبالتالي مواقفه السياسية تجاه مظاهر «الفتنة» التي واجهها وهو في مركز قيادة الدولة. فمصدر وقوع الفتن لم يعد المال والبنين فحسب، بل و «أهواء تتبع وأحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله»[٥٧]. بصيغة أخرى ان توسع مضمون الممارسة السياسية بدأ يخيم بكامل ثقله على التصورات الدينية ويسحبها الى الخلف . فاذا كان القرآن بالنسبة له هو «الناصح الذي لا يغش ،والهادي الذي لا يضل ، والمحدّث الذي لا يكذب»[٥٨]، فان مخالفة الكتاب (القرآن) لا تعني سوى مظاهر الغش والضلال والكذب. اي مزاولة تحطيم القيم، التي شكّل فيها انتهاك «حرمة المسلم» أو الحقوق العامة ، صيغتها الملموسة والتي لم تعد مجرد غيّ أو ضلال عابر بقدر ما أصبح فعلاً واعياً تمليه المصالح الخاصة. فلو ان الباطل، كمايقول هو، «خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين. ولو ان الحق خلص من لبس الباطل لانقطعت السنة المعاندين. ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمتزجان. فهنا

---

٥٥) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٥٠.

٥٦) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٤٢.

٥٧) نفس المصدر السابق ، ج١ ص٩٩.

٥٨) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٩١.

يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى»(٥٩).

فالمعارضة الاستقراطية التي افتعلت الفتنة حول مقتل عثمان بن عفان قد مارست في مواقفها تجاهه سياسة الممثل الواعي لخلط بعض الحق ببعض الباطل. أو كما قال هو «من هذا ضغث ومن هذا ضغث». ولا يمكن فهم هذا «المزج» الا على أساس وبفعل مستوى تطور الممارسة الاجتما- سياسية آنذاك. وقد حدد ذلك موقفه من هذه الفتنة أيضاً . ففي معرض رده على أولئك الذين سألوه معاقبة قتلة عثمان أجاب : «بان الناس من هذا الأمر اذا حرّك على أمور. فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى ما لا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا ذاك»(٦٠). ولهذا نراه يطالب بالصبر حتى انقشاع الغمامة، مؤكداً على انه سيمسك الأمر ما استمسك . واذا لم يجد بداً فآخر الدواء الكيّ(٦١). بينما نراه يؤكد في موقع آخر في رده على اتهامه بالمشاركة في مقتل عثمان، قائلاً : «لو أمرت به لكنت قاتلاً. ولو نهيت عنه لكنت ناصراً»(٦٢). ومن الصعب الآن القول بان موقفه لم يكن محدداً وثابتاً . فبغض النظر عن الصياغات المتباينة لهذه المواقف المتذبذبة ظاهرياً، فانها في ترابطها الداخلي ذات نسق واحد. وان ما حدد مواقفه هذه ليس ضعفه السياسي، بل ضعف تطور الممارسة السياسية ومجمل تصوراته الدينية والأخلاقية. ومن الممكن الاستشهاد هنا بتلك الحادثة التي أقنع فيها علي كليباً الجرميّ، مبعوث قومه من أهل البصرة،

---

٥٩) نفس المصدر السابق، ج١ ص٩٩- ١٠٠.

٦٠) نفس المصدر السابق ج٢ ص٨١.

٦١) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٨١.

٦٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص٧٥.

عندما جاءه من أجل الاطلاع على حقيقة مايجري بمعركة الجمل من أجل اتخاذ قرار المبايعة أو الرفض . فعندما طلب علي منه المبايعة امتنع الرجل انطلاقاً من انه مبعوث قوم وليس بامكانه ان يتخذ قراراً دون الرجوع اليهم. وليس من المعقد رؤية بقايا العلاقات القبلية في موقف كهذا. الا انه اضطر في نهاية المطاف وتحت ضغط الحجة الدامغة ان يبايع علياً بالخلافة. ولقد كانت صياغة «الحجة» التي قدمها بالشكل التالي: «لو رأيت ان الذين وراءك بعثوك رائداً تبتغي لهم مساقط الغيث فرجعت اليهم وأخبرتهم عن الكلأ والماء فخالفوا الى المعاطش والمجاذب ما كنت صانعاً؟ فأجابه كليب : «كنت تاركهم ومخالفهم الى الكلأ والماء». فقال علي له آنذاك: «فامدد اذاً يدك! عندها قال الرجل : فو الله ما استطعت أن أمتنع عند قيام الحجة عليّ»(٦٣). فلغة السياسة مازالت لم تمتلك مصطلحاتها بعد، بينما مازالت قوة كلمات الماء والكلأ تمتلك القدرة على استثارة وبلورة الفعل السياسي. فبرهان الجدل السياسي يجري من خلال اللاسياسة في مظهره الخارجي. انها ليست ظاهرة فردية عابرة. انها عابرة في مجرى الصيرورة التاريخية للعلاقات السياسية التي أخذ يعمّقها بروزمحتوى الصراع الاجتماعي ودوافعه الفعلية.

فالمطالبة بدم عثمان ، التي دفعها أصحاب الجمل، لم تسحب علياً نحو خوض معركة مفاهيم الثأر القبيلي. بل أدرك ردة فعل المصالح الارستقراطية المعرّضة للخطر. ولقد جادل كل من طلحة والزبير بالتالي بما يتناسب والأسباب الحقيقية الكامنة وراء مناهضتهم له (٦٤). وهذا مابرز لاحقاً بوضوح أكبر مع تطور الصراع

---

٦٣) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٨٣.

٦٤) نفس المصدر السابق ، ج٢ ص٣٢- ٣٣، ص١٨٤- ١٨٥، ج٣ ص١١١.

الاجتماعي، الذي خاضه ضد ممثل الارستقراطية العربية الجديدة- معاوية بن أبي سفيان. فقد استغل معاوية نفس حجة أهل الجمل ، الا ان علياً ردّ بشكل آخر عندما كتب له في احدى رسائله له قائلاً : أما ما سألت عن دفع قتلة عثمان اليك فاني نظرت في هذا الأمر فلم أره يسعني دفعهم اليك ولا الى غيرك»[٦٥] فدم عثمان ليس الا ذريعة بيد معاوية. وهذا ماكشف عنه معاوية نفسه مراراً. ذلك ان حجج معاوية كلها كانت ترمي الى الاحتفاظ بمواقع السلطة. فهو لم يطلب في نهاية الأمر سوى ابقاء الشام تحت حكمه . فالشام مقاطعة من الخلافة الاسلامية. وبالتالي فان تمسكه بها مبني على أساس القوة. بل انه يحاول ان يستغل حتى قرابته القبلية والعائلية بعلي باعتبارهما من بني عبد مناف لاقتسام السلطة. ففي الأطروحات التي رد عليها علي بلذاعة قارصة تبرز بوضوح الأسباب الفعلية لتمرد معاوية[٦٦].

فعلي لم يرتض بالحلول الوسطية الجزئية والمساومات السياسية المرنة. لقد سعى هو الى ان يطابق الواقع مع المثال الذي استوعبه، رغم انه ظل يتمتع بدرجة كبيرة من الواقعية في أحكامه وممارساته. الا ان تيار الصراع الاجتماعي قد سحبه بعيداً عن التأثير الحاسم فيه. حيث اتخذ هذا الواقع في مفاهيمه شعور الهوة العميقة التي تفصل تصوراته وأحكامه ومثله عن الواقع المباشر الذي يحيطه. تلك الهوة التي ماكان بامكانه الا يلحظها خصوصاً عندما أخذت تتراءى له صور ونماذج تشوه مفاهيمه ومثله في عقول أتباعه، بل وتململهم عن القيام بالمهمام العملية التي مازال منهمكاً في وضعها حيز

---

٦٥) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٠.

٦٦) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٦- ١٧.

التنفيذ، بينما لا تديراتباعه له سوى آذانها الصمّاء. فهو يتمنى فيما لو كان عنده عوضاً عن الألوف المؤلفة، الف فارس من بني فراس بن غنم، أي أولئك الذين اذا دعوتهم «أتاك منهم فوارس مثل أرمية الحميم»[٦٧]. وفي موقع آخر يدعو مؤيديه وأتباعه الى غزو العدو. اذ ما غزى قوم في عقر دارهم، كما قال مرة، الا ذلّوا[٦٨]. لقد تحول رجاله كما صوّر ذلك مرة، الى «أشباه الرجال». وودّ بحسرة صادقة وألم عميق لو لم يرهم قط. بل ودعا عليهم بكلمات قاسية : «قاتلكم الله . لقد ملأتم قلبي قيحاً وشحنتم صدري غيظاً. وجرعتموني نغب التهمام أنفاساً (أي جرعة بعد جرعة). وافسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان»[٦٩]

فجماهيره مجتمعة بابدانها متفرّقة بأهوائها[٧٠]. بينما سئم هو من عتابها [٧١]. اذ مني بمن لا يطيع اذا أمر ولا يجيب اذا دعي[٧٢]. ومن الممكن تحسس صرخاته المكبوتة في العبارةالوجيزة التي عبر بها عن واقع الحركة الاجتما- تاريخية المنفلتة من عقالها وهي تواجهه وجهاً لوجه عوضاً عن ان تتبعه باعتباره فارسها الحقيقي ، والتي خاطب بها أتباعه : «لوودت والله ان معاوية صارفني بكم

---

٦٧) نفس المصدر السابق، ج١ ص٦٥.

٦٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص٦٨.

٦٩) نفس المصدر السابق ، ج١ ص٧٠.

٧٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص٧٣.

٧١) نفس المصدر السابق، ج١ ص٨٢.

٧٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص٩٠، ص١١٧، ١٨٧، ٢٣١– ٢٣٢. ج٣، ص١٢١.

صرف الدينار بالدرهم»(٧٣). وأخيراً كلماته القائلة بان الامم أصبحت «تخاف ظلم رعاتها، بينما أصبح هو يخاف ظلم رعيته».فمعسكره الاجتماعي الذي رفعه بالقوة لاستلام السلطة، والذي سعى هو الى ان يلبي مطاليبه الواجبة، قد تحول من سنده الفعلي الى مصدر جوهري لمتاعبه، أو كما قال هو : «أريد ان أداوي بكم وأنتم دائي»(٧٤). فولاته تخونه وتشوه مبادئه وتهرب منه(٧٥). وأتباعه مشتتو الأهواء والمشارب. وأخيراً تهاجمه شيعته الخارجة (الخوارج) وتتهمه بالكفر وتطالبه باعلان التوبة والرجوع للايمان. ولم تعن هذه المطاليب الدينية المظهرمن حيث محتواها السياسي ، تاريخياً، سوى ذروة تهشّم المثال الاجتما- سياسي والروحي الذي ناضل من أجله.

فمعارك صفين انتهت بسجود المطاليب السياسية أمام محراب الدين المزيف. بينما رد على خبر خروج قسم من مقاتليه الى صفوف الخوارج بكلمات مريرة: «بُعداً لهم كما بعد ثمود»(٧٦). لقد أحسّ بالوحدة وهو في ذروة عظمته، اذ نظر وهو في مركز الصراع فلم يجد له معيناً(٧٧).

ان مفارقات الحياة المتناقضة ، المليئة بالمعاناة والتدمير لم تحصل على تعبيرها الخلاب في عبارته الشهيرة القائلة: «كلمة حق

---

٧٣) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨٨.

٧٤) نفس المصدر السابق ج١ ص٢٣٤.

٧٥) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٤-٥، ص١٩، ص٦٨.

٧٦) نفس المصدر السابق ، ج٢ ص٢٠٢.

٧٧) نفس المصدر السابق، ج١ ص٦٧.

يراد بها باطل»، بل وفي ذلك الخلاصة المأساوية الذي نفثتها روحه بعد ضربة ابن ملجم له عندما دوى صوته : «فزت ورب الكعبة»!! أوَلَمْ يقل هو بان الف ضربة بالسيف أهون عليه من موتة على الفراش؟ غير ان ذلك مرتبط بشخصيته البطولية التي ستسهم لاحقاًبرفعه الى مستوى انصاف الآلهة. أما في الواقع، فانه لم يفز بالسماء، بل فاز بذلك المركز الذي جعله الضحية الكبرى الأولى للطوباوية الثورية الاسلامية. لقد ناضل هو من أجل المثال الذي بدا له واضحاً جلياً كاليقين والمرتبط بمفهوم الحق الالهي باعتباره قيمة مطلقة. وعلى الرغم من انه حاول ان يعطي لهذا الحق طابعاً ملموساً من خلال الطرح المحدد لمفاهيم القرآن الاجتماعية (وبما يضمن الوحدة الاجتماعية للأمة الاسلامية على أساس ومثل العدالة والمساواة، أوما يمكن دعوته بأنسنة الغاية الالهية للوجود الانساني العابر) الا انه اصطدم بـ «انحراف» الواقع وتجاهله لهذه القيم. ولم يكن بامكان علي أنذاك ان يستوعب عمق كل الطابع التاريخي الموضوعي لتناقض المثال والواقع. الا ان هذا التناقض شق لنفسه الطريق الى وعيه.

لقد حدس هو في ذاته قوة المثال . ولهذا سعى شأن الرجال العظام الى ان يكون في تطابق مع ذاته المتعمقة في مجرى الصراع. فهو على يقين «من ربه وغير شبهة في دينه»(٧٨). وانه ما حثّ الجماهير على طاعة الا وسبقهم اليها، ولا نهاهم عن معصية الا وتناهى قبلهم عنها(٧٩). وان مثله بين الجماهير ، كما عبر عن نفسه مرة، كمثل «السراج في الظلمة يستضيء بها من ولجها»(٨٠).

---

٧٨) نفس المصدر السابق ، ج١ ص٦٠.

٧٩) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٩٠.

٨٠) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٢٧.

فالممارسة الاجتماعية آخذة في التعمق، بينما لم ير هو سوى طريق واحد للخلاص . فمن وثق بماء ، كما يقول هو، لم يظمأ[٨١]. ولم يظمأ علي من حرارة الصراع الاجتماعي، بقدر ما أحزن روحه جدب القيم الخالدة . واذا كان هو في دعواه للجماهير يطالبها باعانته، انطلاقاً من انه أولى الناس بالناس[٨٢]، فان تيار الصراع الاجتماعي الذي دفعه الى قيادة السلطة لم يكن بالنسبة له «لمنافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام»[٨٣]. وحدد فهمه هذا ممارسته، التي أدت الى ان يقف في حالات عديدة بالضد من معسكره انطلاقاً من فهمه للمثال الاجتما- أخلاقي (الديني) الحق. فهو يريد الجماهير لله بينما تريده هي لنفسها[٨٤]. ولم يعن ذلك في الواقع سوى كونه يسعى من منطلق أوسع مقارنة باعتبارات المصالح العابرة ، الجزئية. ولهذا أصرّ على انه لا يمكنه ان يخطو في اتجاه اصلاحهم بافساد نفسه[٨٥]. وليس هذا الا تعبيراً عن واقع التناقض القائم بين الامكانية والواقع، بين ما يمكن القيام به وبين ماينبغي القيام به، بين الواقع والمثال.

لقد وقف هو أمام معضلة مستعصية على الحل. اذ ان ما يستطيع القيام به يتناقض مع كل مبادئه والمصالح الجذرية لمعسكره

---

٨١) نفس المصدر السابق ج١ ص٣٩.
٨٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢٣١.
٨٣) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٣.
٨٤) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٣.
٨٥) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٨.

كما استوعبها. وان ما ينبغي القيام به عصي على التنفيذ . فالمثال الديني – المثالي بانكساره على الواقع الاجتماعي الملموس (التاريخي) قد ظل معلقاً وبعيداً عن وسطه المباشر، المحيط به. ثم أولم يقل هو بان من ضيّعه الأقرب أتيح له الأبعد!؟[٨٦] وبغض النظر عما اذا قال هذه الكلمة عن نفسه ومعارضيه أم لا، فانه يكون قد حزر أحد أسرار الصدفة التاريخية لحياته، والتي لا يمكن لها (الصدفة)الا ان تكون محببة للتاريخ باعتبارها أحد تجلياته الضرورية. لقد أضاعه الأقربون! ولم يتحول هو لهذا السبب الى رسول الثورة ، بقدر ما أصبح ضحيتها الأولى الكبرى. واذا كان السياسي لا يرى في هذا «الأبعد» سوى امكانية وآفاق، بينما يعبّر الشاعر عنا بمفهوم اللغز السحري، والموسيقي بمضمون غير واضح الشكل ، فان علياً أبرزه بموته. اذ حذّر معسكره قائلاً «بانه انما كان هو جاراً جاورهم بدنه، بينما سيعقبون منه جثة خلاء ، ساكنة بعد حراك وصامتة بعد نطق. وغداً سيرون أيامه ويكشف لهم عن سرائره وسيعرفون بعد خلو مكانه وقيام غيره مقامه[٨٧]. ذلك التحذير الذي استكمله بعبارته القائلة ، بانه بالأمس صاحبهم واليوم هو عبرة لهم وغداً مفارقهم[٨٨]. فهو لم يع موته الا بوصفه المصير القاتل للجماعة، الذي لم يكن بالنسبة اليه كياناً ما قائماً بحد ذاته،أو شيئاً ما يتطابق مع القدر الالهي، بل نتيجة امكانية سيطرة «سفهاء الأمة وفجارها» . أي أولئك «الذين سيتخذون مال الله دولاً وعباده خولا والصالحين حرباً

---

٨٦) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٥ .

٨٧) نفس المصدر السابق، ج٢ ص٣٤.

٨٨) نفس المصدر السابق، ج٣ ص٣٢.

والفاسقين حزباً»[٨٩]. المصير الذي بدا له مرتبطاً وثيق الارتباط بالصعود الأموي للسلطة[٩٠].

ان علياً من الشخصيات القلائل في تاريخ الاسلام ، التي شكل الدين بالنسبة لها أساس ومصدر وشكل قناعاتها الذاتية . غير ان الطابع المثالي والذاتي للتصورات الدينية ذو صفة تاريخية ايضاً . وملموسية هذه التاريخية بالنسبة لتصوراته وأحكامه تقوم في انها قيلت وعبّرت عن الواقع الاجتماعي في مرحلة لم يتحول فيها الاسلام بعد الى «ايديولوجية متسامية»، ولم تخترقه بعد اطروحات الخوارج والمرجئة، ولا جدالات الشيعة وباطنياتها، وجدالات المعتزلة والأشعرية ولا تأملات الفلاسفة وأسرار الصوفية. فقد أخضع علي ممارساته لاحكام الاسلام المباشرة، بينما شكل موقفه من «الحق المطلق» ميعار ادراكه للحرية.

وهنا تجدر الاشارة الى ان افكاره حول حرية الارادة لا يلزم النظر اليها بصورة وحيدة الجانب . وبالذات الى العبارات الواردة في (نهج البلاغة). اي بصورة منعزلة عن المضمون العام لاحكامه وتصوراته. بل ينبغي النظر اليها بالارتباط مع ممارساته العملية أيضاً. فهو لم يسلك سلوك من يرى وراء كل حادثة ارادة الهية. رغم اننا نعثر على سبيل المثال، في معرض جداله مع معاوية، على فكرة يوحي مظهرها الخارجي بذلك. وبالأخص عندما يقول ، بان الله قد ابتلى احدهما بالآخر، بحيث أصبح كل منهما حجة على الآخر[٩١].

---

٨٩) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١٢٠.

٩٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٨٣– ١٨٤، ص١٩٠– ج٢ ص٥٤–٥٥، ص٧٩، ج٣ ص١١، ص١٢٥.

٩١) نفس المصدر السابق، ج٣ ص١١٢.

غير ان هذه الفكرة ومثيلاتها ليست الا جزءاً من موقف أكبر شمولية تجاه الحياة الدنيوية (الواقعية) والأخروية (أي نفيها الأخلاقي- الديني). فليست الارادة الالهية أو القدر هو مايشكل مضمون استيعابه وأسلوب فهمه لمجريات الصراع الواقعي، بل انه سلك باتجاه التطابق مع المبادئ «الالهية». فهذا السعي هو سعي ارادي. واللاتطابق، الذي يوحي بالتناقض أحياناً في أحكامه بصدد هذه القضية أو تلك، ماهو الا انعكاس للتناقض (اللاتطابق) التاريخي الموضوعي بين الحرية والضرورة، بين المثال والواقع. فهو يؤكد على سبيل المثال ، في معرض رده على سؤال وجه اليه حول القدر قائلاً: «بانه طريق مظلم فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه، وسرّ الله فلا تتكلفوه»(٩٢). وفي مكان آخر يؤكد على انه «كفى بالأجل حارساً»(٩٣). بينما رد على سؤال حول مالو كان مسيره مع جيشه الى الشام بقضاء من الله وقدر، قائلاً : ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً. ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. ان الله أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً(٩٤). ان هذه الأحكام العرضية الطابع، ظلت من حيث جوهرها خارج اطار نزعتي الخمول والتفاؤل. فهو لم يقف مكتوف الأيدي أمام الجور والظلم. اذ ما اختلفت دعوتان، كما قال مرة، الا وكانت احداهما ضلالة(٩٥). ولم تسوغ له مفاهيمه الاجتما- دينية ولا تراثه النضالي ان يلوذ بالصمت أمام الضلالة. على العكس. الا ان التاريخ العربي- الاسلامي قد وضعه وحاصره في أشد اللحظات حراجة.

---

٩٢) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٦٩.

٩٣) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٧٣.

٩٤) نفس المصدر السابق، ج٤ ص١٧.

٩٥) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٤٣.

فمراحل الانعطاف التاريخي لا يمكنها الا ان تكون قاسية. انها تضع المعسكر الأكثر ثورية أمام قطبين – ذروة الانتصار أو مأساة الهزيمة. الا ان علياً لم يكن بامكانه ان يتصور مصيره كجزء من مراحل التاريخ التراجيدية. ولهذا فهو لم ينظر الى المصير نظرته الى قوة غير محددة تسيطر في الطبيعة والمجتمع، كما جرى ذلك في العصر القديم. ولا ان يتصوره من خلال نظراته الى الذات وتعمق عالمها الداخلي كما سيجري في العصر الحديث . فالحركة التاريخية والمرحلة التاريخية التي خلقته، والتي مثل تيارها الأكثر ثورية ، لم تنضج بعد من أجل تنفيذ تلك الأفكار التي ظهرت عنده نفسه هواجس متعارضة وغامضة حولها . فقد نظر هو الى نفسه كجزء لا يتجزأ من حكمة الهية.

فالله، كما أكد مراراً لم يخلق الانسان عبثاً.(٩٦) فالانسان هو ليس فقط مخلوق الله، بل والطرف الحيوي في البرهنة عليه. حيث تجد هذه البرهنة تعبيرها في العبر والحجج والأمثال . الا ان «الأمثال الالهية» لا تكشف عن نفسها باعتبارها كيانات قائمة بحد ذاتها . انها تكشف عن أجزاء تجلياتها في الكيان الانساني الوجودي . اي انها الصورة المرئية لعالم خفي ولكنه واضح ، بعيد ولكنه قريب، متوهج بنوره ولكنه يعمي البصر. وقد تضمنت هذه الأفكار موضوعياً، فكرة قيمة الحياة التي تتحدد بطرفها المكمّل ، أي الموت . فليست هناك من أهمية بعد في تصوراته لما وراء الطبيعة، باستثناء الله، الذي بيده مفاتيح الحياة والموت. واذا كان الله لم يخلق الانسان عبثاً، فان موته ليس بصدفة أو نهاية فاجعة. فما الموت الا البوابة التي يمر منها

---

٩٦) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٠.

الانسان الى العالم الآخر. وما الدنيا، كما قال هو مرة، الا دار ممر الى دار مقرّ(٩٧). فمصير الانسان وكل ماهو قائم يمرّ من خلال الموت، بينما يتحول الأخير الى ميزان تثقل كفتيه كل من الحياة الدنيا والآخرة فما بين أحدكم، كما خاطب مرة سامعيه، وبين الجنة والنار الا الموت ان ينزل به(٩٨). ولهذا السبب نستطيع ان نفهم لماذا أعار هذا الاهتمام البالغ لقضية الموت. فهو يوصي أتباعه بذكر الموت واقلال الغفلة عنه . فكيف يمكن اغفال ما لا يغفل عن الانسان؟ فالغد من اليوم قريب، وما أسرع السنين من العمر(٩٩). ولهذا طالب بالاستعداد الدائم للموت، وان يكونوا كالقوم الذين صيح بهم فانتبهوا(١٠٠). فللموت معنى . والحكمة في الخوف منه(١٠١). فالموت هوحكمة الحياة، التي يقف على طرفيها الوجود الدنيوي والآخرين . فكل اقتراب من الأجل ماهو الا تعبير جديد عن الحكمة السهلة– المعقدة ، التي من المستغرب الا يفهمها الانسان. فاقتراب الأجل ليس الا الاستمرارية لـ «عبر» الماضين – القادمين وآثارهم. من هنا دعوته لرفض الجزع من الموت، بل ومواجهته والالتقاء به لا عن طريق مفارقة الحياة كضد أو كنافر أو كعدو للبشر، بل بالتناغم مع شريعتها التي استبشرها الله في شخص محمد وقرآنه . فليست موسيقى الحياة سوى صوت الله على الأرض بنغمه القرآني، وليست أوتارها سوى الحق والخير والعدالة. اي تلك الأوتار التي لم يكن باستطاعتها ان تبدع آنذاك

---

٩٧) نفس المصدر السابق، ج٤ ص٣٣.

٩٨) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٠.

٩٩) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٢٨.

١٠٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص١١٠، ج٢ ص١٤٠.

١٠١) نفس المصدر السابق، ج٢ ص١٦– ١٧.

سوى انغام المأساة العلوية . فجوهر القضية يقوم في ان مقولتي الحياة والموت قد اختزلتا كل عناصر الصراع الاجتماعي الدائر حينذاك.

فاذا كانت التراجيديا هي نتاج الصراع الاجتما- تاريخي العصي على الحل والذي يظهر من خلال تطور الظاهرة (وفي الحالة المعنية ظاهرة تطور الدولة العربية- الاسلامية) التي تجد انعكاسها في نشاط الانسان الحر، والذي عادة ما يرافقه موت القيم والشخصية ذاتها (بفعل محاولتها بلوغ الحرية والمثال) ، فان التناقض في أحكامه بين الحياة الدنيوية والآخروية، بين الحياة والموت، ماهو الا تعبير عن هذه اللاامكانية والعجز في تذليل الضرورة. واذا كانت الحرية في احكامه أحياناً هي ما لا يتطابق مع المستقبل والبديل والحرية، بل مع الموت، فلأن الأخير بامكانه ان يكشف عن زوال كل ماهو قائم وكل ماهو مبني على القوة الغاشمة والخديعة والجور. ان تناقض الصراعات الاجتماعية يحصل هنا على انعكاسه المقلوب رأساً على عقب في تناقض مقولتي الحياة الدنيوية والأخروية. فدعوته للموت جعلته أقرب الى الحياة في مجال استيعاب شوائبها. وليست هذه المفارقة سوى نظرة مقلوبة الى ماينبغي ان يكون. فلقد كان من الصعب على علي ان ينظر الى الموت بوصفه الترديدة الحزينة في أغنية الحياة الصاخبة. فوحدة الحياة والموت لا يجزّئها حكم القدر بل حكمة زوال ماهو عرضة للزوال.

ففي احدى خطبه حذر جماهيره قائلاً : الستم في مساكن من كان قبلكم أطول اعماراً وأبقى آثاراً وأبعد آمالاً وأعدّ عديداً وأكثف جنوداً. تعبّدوا للدنيا. قد ضعفوا عنها بغير زاد مبلغ ولا ظهر قاطع

(راحلة أو دابة)، فهل بلغكم ان الدنيا سنحت لهم نفساً بفدية أو أعانتهم بمعونة... اتعظوا فيها بالذين قالوا : «من أشد منا قوة»، حملوا الى قبورهم فلا يدعون ركباناً وأنزلوا الأجداث فلايدعون ضيفاناً»[١٠٢]. ففي هذه التصورات التشاؤمية لا يمكن اغفال رؤية انذار وادانة آفاق سيطرة الاتجاه الغاشم (الأموي). فالقوة عرضة للزوال ولا ينال المرء في هذه الحياة شيئاً الا بفراق آخر. وأن كل مايوحي بالحياة يمتلك نقيضه[١٠٣]. اذ ليست هناك من سعادة دائمة على الأرض تماماً كما سبق للشاعر العربي العظيم ان قال :

الا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

ففي هذه الأحكام ، كما في أحكامه الأخرى لا يجري الابتعاد عن الحياة كمثل أسمى، بل كما هي موجودة في اتجاهية نزوعها نحو ماهو جاهلي . فعلي لا يزدري الحياة. وعندما يؤكد على تفوق الحياة الأخرى و«زيادتها» مقارنة بتعاسة الحياة الدنيا ونقصانها، فليس ذلك الا الحصيلة اللاواعية لموت القيم وضعف امكانية تحقيق الأهداف التي سعى من أجل تحقيقيها. ثم ان ازدراءه موجه ضد حياة أولئك الذين تتحول الحياة عندهم الى مجموعة مصالح أنانية. اي تتحول الى مايمكن دعوته بالتعبير المجسّد للاستغلال الفاحش. ولهذا سار في خطى تلك التقاليد الانسانية العميقة التي تعي حقيقة وحدتها بالأسمى. اي كل مايحدد بالضرورة البقاء الخالد للخالد، وبالتالي سمو الحق وفاعليته في الثواب والعقاب ولو بعد الموت. ولهذا فهو لم يقابل موته الا بوصفه فوزاً.

---

١٠٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص٢١٩- ٢٢٠.

١٠٣) نفس المصدر السابق، ج١ ص١٩٢، ج٢ ص٢٨- ٢٩.

وقد فاز علي بالفعل. ولكن ليس بالصيغة التي تراءت له، بل فاز في تحوله الى أحد المصادر ورموز وعي الذات العربي والاسلامي في الاطار التحريضي- الانتقاضي منه خصوصاً. فتراجيديته السياسية هي انعكاس لطوباويته الثورية والنتيجة الحتمية لها. اي النتيجة الطبيعية لغياب امكانية تحقيق المثل التي دعا اليها، بفعل عدم نضج الظروف العامة حينذاك. فقد كان علي، حسب كلمات النبي محمد، «خشناً في ذات الله»(١٠٤). ولم تعن هذه الكلمة في معناها المعاصر سوى المبدئية الصارمة. وسوف ينتبه الى هذا الجانب الكثير من المفكرين والمؤرخين المسلمين القدماء. ففي معرض تحليله وتحديده سياسة الامام علي، يشير ابن أبي الحديد، الى ان علياً كان «شديد السياسة خشناً في ذات الله... أحرق قوماً بالنار ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي، وقطع جماعة وصلب اخرين... فان سائس في الدنيا لم يبلغ فتكه وبطشه وانتقامه مبلغ العشر مما فعل عليه السلام في هذه الحروب بيده وأعوانه»(١٠٥). اي حروب الجمل وصفين والنهروان. فالى جانب سياسته الخشنة في ذات الله، اي مبدئيته، فانه تميز أيضاً بحلمه وصفحه باعتبارهما الامتداد الضروري لهذه الخشونة. فقد كان هو، كما يكتب ابن أبي الحديد، «أحلم الناس عن ذنب وأصفحهم عن سيء»(١٠٦). وليس هذا التعارض الظاهري سوى التعبير العملي عن تناقض المثال والواقع. ولم يكن ذلك غائباً أيضاً عن رؤية المفكرين المسلمين القدماء. فان ابن أبي الحديد نفسه يشير وان بصورة وجلة، الى هذا التناقض. فهو

---

١٠٤) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة، ج١ ص٤٤.

١٠٥) نفس المصدر السابق، ج١ ص٤٤.

١٠٦) نفس المصدر السابق، ج١ ص٤٠.

يؤكد على ان تدابير الامام علي كانت سليمة المحتوى، الا انه سعى دوماً الى ان تتطابق تدابيره بكل حذافيرها مع الشريعة. وبما ان من يعمل «بما يؤدي اليه اجتهاده ولا يقف مع ضوابط وقيود يمتنع لاجلها مما يرى الصلاح فيه، تكون أحواله الدنيوية الى الانتظام أقرب. ومن كان بخلاف ذلك تكون أحواله الدنيوية الى الانتثار أقرب»(١٠٧).

بصيغة أخرى ان خشونة سياسته الصلبة قد عرّضته للهلاك. ومن الممكن ان يكون علي قد حدس ذلك بصورة خفية عندما قال كلماته الشهيرة: «سلوني قبل أن تفقدوني ، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض»(١٠٨). لقد تهشّم هو تحت طرقات المصير التاريخي وتسامى. انه مثّل الحركة التي أرادت الوقوف بوجه تيار الحياة «المنحرف» ولكن كجزء منه ومنها. وفي هذا يكمن مصدر تجدده الدائم واعادة أدلجته من جانب الحركات الاجتماعية والسياسية القديمة والمعاصرة . فالحركات التي تستلهمه بوحي ايديولوجيتها العقائدية التقليدية أو المذهبية من خلال اضفاء قناع التقديس عليه مما يفرغ تاريخية مثاله الواقعي أو بتطويعه القسري لما يخدم تكتيكها العملي المباشر لا تكشف في الواقع سوى عن عجزها عن ادراك حقيقته البسيطة والقائمة في ان علياً يلتمع كالشهاب لانه يحترق.

---

١٠٧) نفس المصدر السابق، ج١ ص٤٤.

١٠٨) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ، ج٢ ص١٣٠.

الخاتمة

ان دعوى امتلاك ناصية الادراك الكامل للمكونات الوجدانية للتاريخ العربي الاسلامي لا تؤدي الا الى محاصرة الذات بمعضلات لا يمكن حلّها دون الوقوع في تهافت منطقي وتناقضات أخلاقية لا تحصى. اذ سيكون من الملزم حينئذ اقناع الجميع بما لا يمكن الاشارة اليه. وذلك لأن المكونات الوجدانية الحية هي الخميرة التي لا تفترض شيئاً سوى شعور الاضطراب والتفاعل. والامام علي هو دون شك، أحد مكونات هذه الخميرة التي تفعل في الكيان العربي- الاسلامي .

فقد أبدع في مجمل كيانه التاريخي والروحي مايمكن دعوته بـ «الاسلام العلوي» أو اسلام الحق. ولهذا فهو ليس جزء من الماضي، بل الماضي كله. وهو ليس الماضي كله، بل الماضي الحق. وبهذا المعنى يمكن النظر اليه باعتباره ممثل الوحدة الاجتماعية الحقة، مما يجعله خلواً من المذهبية الضيقة.

فالاستعانة المتطفلة بالماضي أياً كان مثالها لا تقلّ شراً عن الخيانة الدائمة له. وذلك بفعل جعلها الضمير رهينة الاحترابات

الصغيرة والمصالح الزهيدة. بينما المهمة تقوم في الكشف عن «حقائق الباطن» التي مثلها الامام علي في حياته ومماته، وعن «روح المعاني» في قوله وفعله. وبالتالي ضرورة ايجاد الصلة الفعلية ونموذجها الممكن بين قوة مثاله وشخصيته الواقعية، اي نفيها الحقيقي في الفعل المعاصر.

بدلاً من المقدمة

يصنع التاريخ في لحظاته الحرجة أبطاله لكي يصنعوا له منعطفاً تمخضت به مرحلة جارية باتجاه مرحلة مطلوبة. والتاريخ ليس قَدَراً سماوياً فهو كما اعتدنا على القول من صنع البشر. لكنهم يصنعونه وفق شروطه هو وليس وفق شروطهم. وإذا لم يكونوا على توافق مع تلك الشروط لم يقدروا على صنع شيء. لكن ارادة البشر تبقى دائماً فاعلة ومنفعلة في حضرة التاريخ مما يمنع من تصديق الجبرية التي ترى في الانسان لعبة في يد الغيب مع انه كثيراً ما يبدو كذلك. ومن أبطال التاريخ من يصنع بطولته في مشاكسة لمطالب التاريخ تضعه في موضع الخصومة لهذا الكائن الوهمي الشديد الجبروت. وقد اعتدنا على تسمية هكذا أبطال بانهم ساسة فاشلون وذلك لانهم أصروا على وضع ارادتهم مقابل ارادة التاريخ. وهذه هي الارادوية التي يتهم بها الواقعيون الطوباويين.. على ان تاريخ أي أمة، أي جماعة، وأي موطن هو مزيج من الواقعي والطوباوي/ اذ الواقعي، عندما نرهنه بلحظة تحول انعطافي، يستمد بعض محتوياته من الطوباوي، ولو أنه لكي يتوقعن يضطر الى التخلي عن جزء كبير من مكوناته البدئية يجدها عائقاً في طريق الوصول الى غاياته فتبقى للواقعي ساحته وللطوباوي ساحته ويصلنا التاريخ وهو يترنح بين هذين الفرعين.. ومن هنا يكون

التركيب المعقد لكل سيرورة تئريخية، وصعوبة فعل المؤرخ وهو يرصد الأحداث أو يفسرها.

كانت اليوطوبيا هي حظ الاسلام الأوفر في الطور المكي. ثم بدأت تنحسر مع بداية الطور اليثربي حيث بدأت الدولة. والدولة كانت، كما هي الآن، من حظ الواقعيين الذين يملكون من فن السياسة ما يفتقر اليه الطوباوي المشبع بالقلبية الانسانية والذي يفهم مهمة الدولة كما عرّفها المتكلمون المسلمون : «ارشاد الناس في معاشهم ومعادهم». يعني : مؤسسة خيرية يتساوى الناس أمامها ويأخذون المشورة منها.. واكتملت الدولة بعد فتح مكة فانفرز الواقعي عن الطوباوي وبدأت من ثم تلك المباراة الطويلة الأمد في ساحة صنع التاريخ الاسلامي. وكانت ساحة الدولة هي الأطول يداً في تسيير الأحداث لكن يد المهزومين بعد الفتح ظلت ممدودة وفرضت ظلالها على الأحداث بل وساهمت في تكييفها وتلوينها. ولا مناص من الاقرار بالبطولة لكل من الغالب والمغلوب. لقد كان فاتح مصر عمرو بن العاص انتهازياً لا مبدأياً. لكنه كان قائداً عسكرياً وادارياً عظيماً. ورجل دولة من طراز خاص. وهو أحد الصانعين الكبار لتاريخ الاسلام. وكان الخليفة الرابع علي بن أبي طالب سياسياً فاشلاً : لكنه ترك بصماته على جسد الاسلام بحيث لم يعد يمكننا الفصل بين تاريخه الشخصي وتاريخ هذا الجسد الحي. وهو بفشله الفاجع لم يساهم فقط في صنع الأحداث المتأرخة بل وفي صياغة أساطير التاريخ الاسلامي، ولكل تاريخ أساطيره التي يصنعها أبناؤه لتكون بدورها من عوامل تحفيزه الى مديات أكثر جنوحاً. وأسطورة علي كأسطورة الحكيم ياو : رفض الامبراطورية فجاءته الامبراطورية تلتمسه أن يحكمها. والحكيم يقود ولا يحكم. فدولته أقرب الى المؤسسة الخيرية منها الى الدولة. لكن كلاً من «الامام» علي «والحكيم» تاو علّم الناس كيف ينظرون الى الحاكم : ذلك التعليم الذي التقطه المنتصر

معاوية ليحكم على صاحبه بتهمة من «لَمّ الناس الجرأة على السلطان». وقد صدق. وكانت كما قال تجربة حكم قصيرة تذوقوها كما يتذوق الجائع لطعة عسل تبقى في لهاته. ولما فقدوها صاروا يحنون اليها . ومن حنينهم اليها رفعوا السلاح على الواقعيين وصبغوا تاريخ الخلافتين بالدم. وما يزالون حتى اليوم يحنون الى تلك الأيام التي تلحظوا فيها الجرأة على السلطان قبل أن تفطمهم الجبرية كما سماها الجاحظ بل انهم كلما ثاروا أو انتفضوا عادوا الى تاريخهم يستنطقوه والى أبطالهم الفاشلين ليحاوروهم. وفي هذا المساق لا يفاجئك ان تعرف أن شعراء الثورة الدستورية في ايران والعراق أوائل هذا القرن أرسلوا برقيات تهنئة الى الحسين بانتصارهم على الشاه القاجاري وارغامه على اجراء انتخابات وتشريع دستور، وكأنهم بذلك يأخذون بثأره من بني أمية.

ان حضور البطولة الطوباوية في منعطفات التاريخ يوازي حضور الدولة. ومن هنا تتعين مكانة علي بن أبي طالب وأركانه الأربعة. بل ومن هنا تتعين مكانة حركة المعارضة في الاسلام على أي صعيد كانت : ثقافة أم سياسة أم حرب. فهذا التاريخ الذي يقتبس في وعينا ولا وعينا هو صناعة مشتركة للحاكم والمعارض، للواقعي والطوباوي. ومثلما اعتبرنا معاوية حاكم نموذجي فان معارضي معاوية نموذجيون في ساحتهم. بل ان ساحتهم تتسع مع تعاقب السنين وتراكم الذكريات لتشغل الفراغ الكبير في سِفْر الحياة المفتوح.

من هذه الساحة الواسعة يكتب ميثم الجنابي تقييمه لتجربة علي بن أبي طالب بوصفه الضحية الأولى لليوطوبيا الاسلامية. ولميثم الجنابي على قرب عهده بهذا الميدان جولات في تاريخنا الثقافي والسياسي تضعه في طليعة المريدين الشجعان الذين أمسكوا دفة التاريخ بأيديهم في وقت مبكر من

نموهم الفكري فاستوعبوه بعمق النظر ودقة المنهج وشرف القصد. والضابط لهذا كله عند ميثم استقلالية الباحث الذي لا يكتب داخل التوازنات ولا يتوخى ارضاء قرائه بقدر ما يسعى الى استفزازهم وحملهم على التفكير خارج المسلمات الاعتقادية حتى يتوصلوا الى تقييم عادل لتاريخهم وابطالهم.. وميثم الجنابي مؤرخ من أهل العدل يتحرى الانصاف فيما يكتب ويصدر في معالجته لقضايا التاريخ عن شعور عالي بالمسؤولية تجاه الحقيقة وتجاه الناس. وليس عليه اذا سها أو أخطأ مادام يدرك مابين الناس والحقيقة من وشائج. وكانت هذه من قديم مهنة أهل العدل/ الباحثين عن الحقيقة لكي يخدموا بها الناس.

هادي العلوي

محتويات الكتاب

الباب الثاني

التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية